تذکرے اور تبصرے۔ از جناب جلیل قدوائی (ایم اے) تقطیع خورد، کاغذ، کتابت وطباعت عمدہ، صفحات ۱۵۹ مجلد مع گرد پوش، قیمت: ۴؎ ناشر: اردو اکیڈمی سندھ، بندر روڈ، کراچی

جناب جلیل قدوائی ایک زمانہ میں شعروادب کے ہر افق پر نظر آتے تھے، مگر اب غم دوراں نے ان کو خاموش کر دیا ہے، پھر بھی ان کا پرانا ادبی اندوختہ اتنا کافی ہے کہ اس سے ایک مجموعہ مرتب ہوگیا ہے، اس میں بیدا اور ان کا دیوان، حسرت موہانی کی شاعری، طنزیات مومن، انتخاب غزلیات حالی، اور جگت موہن لال رواں وغیرہ بہت اچھے مضامین ہیں، یہ سب مضامین مختلف رسالوں میں شائع ہو چکے ہیں، اب اردو اکیڈمی سندھ نے انھیں بڑے اہتمام سے کتابی صورت میں شائع کیا ہے، قدوائی صاحب کا ادبی وتنقیدی ذوق نہایت ستھرا ہے، اور وہ ایک کہنہ مشق صاحب قلم ہیں، اس لیے یہ مضامین اصحاب ذوق کے مطالعہ کے لائق ہیں،

نغمۂ حسرت۔ از جناب شفقت کاظمی، تقطیع خورد، کاغذ، کتابت وطباعت بہتر، صفحات ۱۰۴ مجلد مع رنگین گرد پوش، قیمت سے ر پتہ علمی کتب خانہ، مظفر گڈھ، پاکستان۔

جناب شفقت کاظمی، مولانا حسرت موہانی کے ارشد تلامذہ میں ہیں، ان کا ایک مجموعۂ کلام اس سے پہلے شائع ہو چکا ہے، جس پر معارف میں ریویو ہو چکا ہے، یہ دوسرا مجموعہ ہے، انھوں نے اپنے کلام میں بڑی خوبی سے استاد کے رنگ کو سمویا ہے، چنانچہ اس میں بھی وہی سادگی و پرکاری، رنگینی و رعنائی اور حسن وعشق کے جذبات کی بڑی سچی اور دلکش تصویریں ہیں، جو حسرت کی خصوصیات ہیں، جن لوگوں کو حسرت کے کلام سے دلچسپی ہے، ان کو اس کا ضرور مطالعہ کرنا چاہیے،

"م ۔ ج"

جلد ۸۵ ماہ ذی قعدہ ۱۳۷۹ھ مطابق ماہ مئی ۱۹۶۰ء عدد ۵

مضامین

شذرات

اس سے پہلے بھی ان صفحات میں مسلمان بچوں کی دینی تعلیم کے مسئلہ پر لکھا جا چکا ہے، اسکی اہمیت کا تقاضا یہ ہے کہ بار بار اسکی جانب توجہ دلائی جائے، نیا نظام تعلیم مسلمانوں کے مذہب اور انکی تہذیب و روایات کے جس قدر خلاف ہے وہ اظہر من الشمس ہے، گو اس کا احساس مسلمانوں کو اسکے اجراء کے بعد ہی ہو گیا تھا، مگر دس بارہ سال تک وہ دینی تعلیم کے لیے کوئی اجتماعی کوشش نہ کر سکے اور ان کی آنکھیں اس وقت کھلیں جب اس کے نتائج نگاہوں کے سامنے آنے لگے، اب دینی تعلیمی بورڈ نے اسکی جانب عملی قدم اٹھایا ہے، اب بھی وقت نہیں گیا ہے، اگر پوری کوشش سے کام لیا جائے تو اس تاخیر کی تلافی ہو سکتی ہے۔

یہ دیکھ کر اطمینان ہوتا ہے کہ قاضی عدیل صاحب عباسی جیسے عملی اور تجربہ کار آدمی نے دینی تعلیم کی اشاعت و تنظیم کا کام اپنے ہاتھ میں لیا ہے، اور مولانا ابو الحسن علی صاحب جیسی شخصیت کی رہنمائی ان کو حاصل ہے، اسلیے امید ہے کہ استقلال کے ساتھ ہو گا، لیکن کوئی بڑا تعمیری کام باہمی امداد و اعانت کے بغیر انجام نہیں پا سکتا، اور مسلمانوں کی بے عملی کا یہ حال ہے کہ اگر کوئی باہمت کسی بڑے کام کے لیے کھڑا بھی ہو جاتا ہے تو اسکو پوری امداد نہیں ملتی، کم سے کم مسلمانوں کا یہ تو فرض ہے کہ جو لوگ خود قومی کاموں کے لیے وقت نہیں نکال سکتے وہ اپنی امداد و اعانت سے کام کرنے والوں کی ہمت افزائی کریں، تعلیمی بورڈ کا ایک وفد عنقریب اضلاع کے دورے پر نکلنے والا ہے، ہم کو توقع ہے کہ ہر ضلع کے مسلمان اپنے ضلع کی تعلیمی تنظیم میں اس وفد کے مشوروں سے فائدہ اٹھائیں گے۔

گو اردو دشمنی پہلے کے مقابلہ میں اب بہت گھٹ گئی ہے، حکومت بھی اس کے حقوق کا اعتراف اور ان کے عمل درآمد کا اعلان کرتی ہے اور کبھی کبھی دل کے بہلانے کے لیے کوئی جزوی رعایت بھی دیتی ہے، مگر اس سے اردو کا مسئلہ حل نہیں ہوتا، اس کی صحیح شکل یہی ہے کہ اردو جن علاقوں میں بولی جاتی ہے ان میں قانونی طور پر اسکی سرکاری حیثیت تسلیم کر لیجائے یا کم سے کم بلا کسی شرط و قید کے سرکاری مدارس میں اسکی تعلیم کا ایسا انتظام کیا جائے جو اردو کے حامیوں کیلئے بھی قابل اطمینان ہو، اس کے بغیر محض وعدے وعید طفل تسلی سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتے اور ان سے آیندہ اردو زبان قائم نہیں رہ سکتی، ابھی اس کا اندازہ اس لیے نہیں ہوتا ہے کہ اردو داں نسل موجود ہے، لیکن جب تعلیم سے اسکی جڑ کٹ جائے گی تو دو تین پشتوں کے بعد اردو جاننے والے ڈھونڈھے نہ ملیں گے، بلکہ اب بھی یہ عبرتناک منظر دیکھنے میں آتا ہے کہ بعض ان خاندانوں کے لڑکے جن کی مادری زبان خالص اردو ہے، اردو بول تو سکتے ہیں لیکن لکھ پڑھ نہیں سکتے، اس سے آیندہ کا قیاس کیا جا سکتا ہے۔

اس زمانہ میں بھی جبکہ عام طور سے دینی مدارس اور اسلامی ادارے طرح طرح کی مشکلات میں مبتلا ہیں، الحمد للہ دار العلوم ندوۃ العلماء ہر حیثیت سے ترقی پر ہے، نئے نئے تعلیمی، علمی اور انتظامی شعبے کھل رہے ہیں، تعمیرات کا سلسلہ الگ جاری ہے، طلبہ کی تعداد اتنی بڑھ گئی ہے کہ اس سے پہلے کبھی نہ تھی، اسکی شہرت ہندوستان سے نکل کر بیرونی ملکوں تک پہنچ گئی ہے، اور اس وقت ندوہ میں نہ صرف اسلامی ممالک بلکہ چین و جاپان تک کے طلبہ زیر تعلیم ہیں، اور وہ دنیائے اسلام کا ایک اہم تعلیمی مرکز بنتا جا رہا ہے، اور کارکنان ندوہ کی یہ پوری کوشش ہے کہ محض مالی مشکلات کی بنا پر کوئی طالب العلم تعلیم سے محروم نہ رہنے پائے، اس لیے وظائف کی تعداد پہلے کے مقابلہ میں چوگنی ہو گئی ہے، تعمیرات اور نئے شعبوں کے مصارف علیحدہ بڑھ گئے ہیں، مگر کاموں کی اس وسعت کے لحاظ سے آمدنی میں اضافہ نہیں ہوا ہے، جس سے مصارف اور بعض منصوبوں کی

تکمیل میں دشواری پیش آتی ہے، اسلئے مسلمان اہل خیر سے ہماری درخواست ہے کہ وہ اس کارِ خیر میں پوری امداد و اعانت فرمائیں،

بلاذری کی انساب الاشراف تاریخ کی اہم کتابوں میں ہے جس میں عرب قدیم سے لیکر تیسری صدی تک کے عرب کی نامور اور تاریخی شخصیتوں کے حالات ہیں اور اس ضمن میں انکے دور کے تاریخی واقعات بھی آگئے ہیں، اس لیے یہ کتاب تاریخ اسلام کا نہایت قدیم اور مستند ترین ماخذ ہے، یہ کتاب بیس۲۰ جلدوں میں ہے، لیکن اسکا مکمل نسخہ کسی کتبخانہ میں نہیں پایا جاتا اور بعض جلدیں تو ابتک نایاب ہیں، اس لیے ترتیب کے ساتھ اسکی اشاعت نہ ہو سکی، مختلف اوقات میں مختلف حصے شائع ہوتے رہے، سب سے پہلے گیارہویں جلد پروفیسر ولیم اہلوارڈ نے ۱۸۸۳ء میں شائع کی تھی، اسکے بعد ایک یہودی عالم ڈاکٹر گوئیٹن نے ۱۹۳۶ء میں پانچویں جلد اور ایک دوسرے عالم Schloessinger نے چوتھی جلد ۱۹۳۸ء میں شائع کی، اب پہلی جلد ہمارے فاضل دوست ڈاکٹر محمد حمید اللہ صاحب کی تصحیح و ترتیب و تحشیہ کیساتھ دار المعارف مصر سے شائع ہوئی ہے، یہ جلد عرب قدیم سے لیکر حضرت ابوبکر صدیق رض تک کے تاریخی اور نامور اشخاص کے حالات پر مشتمل ہے، اور اس میں اس دور کی پوری تاریخ آگئی ہے ڈاکٹر صاحب اس اہم علمی خدمت پر پورے علمی طبقہ کی طرف سے شکریہ اور مبارکباد کے مستحق ہیں،

دوسری قابل ذکر کتاب امام محمد کی زیادات الزیادات کی شرح النکت ہے، جو مولانا ابوالوفا افغانی نے اپنے مفید مقدمہ اور حواشی کیساتھ ادارہ احیاء المعارف النعمانیہ حیدرآباد سے شائع کی ہے، یہ کتاب درحقیقت جامع الکبیر کا تکملہ یا ضمیمہ ہے، جامع الکبیر کی تکمیل کے بعد اس موضوع سے متعلق جو جزئیات امام محمد کے ذہن میں آئے، انکو انھوں نے زیادات الزیادات کے نام سے ایک رسالہ میں جمع کر دیا تھا، اسکی متعدد شرحیں لکھی گئیں، ان میں امام سرخسی اور علامہ عتابی کی شرحیں زیادہ مشہور ہیں، مذکورہ بالا کتاب انہی شرحوں پر مشتمل ہے، اسمیں طلاق سنت، خلع، بیع کیلی، میراث، صلوۃ تطوع اور وتر وغیرہ کے مسائل ہیں، یہ کتاب گو مختصر ہے لیکن مفید فوائد پر مشتمل ہے،

مقالات

اجتہاد

از جناب مولانا محمد تقی صاحب امینی صدر مدرس مدرسۂ معینیہ اجمیر

مولانا محمد تقی صاحب امینی نے فقہ اسلامی کا پس منظر کے عنوان سے جو طویل مضمون لکھا تھا وہ عام طور سے پسند کیا گیا، اب انھوں نے اس دور کے اس ضروری مسئلۂ اجتہاد پر ایک مبسوط مضمون لکھا ہے، امید ہے کہ یہ بھی پسندیدگی کی نظر سے دیکھا جائیگا۔ م

اجتہاد کا دروازہ کبھی بند نہیں ہوا

ہر دور کا ایک ذہن اور ہر عہد کا ایک مزاج ہوتا ہے، ذہن اور مزاج کی مناسبت سے ہر کام کے موقع و محل اور اس کی سمتوں کی تعیین ہوتی ہے،

جب قوم کے فکری و عملی زندگی پر زوال مسلط ہوتا ہے تو اس کی ضروریات اور زندگی کے بنیادی تقاضوں اور مطالبوں تک میں تبدیلی ہو جاتی ہے، بہت سے وہ کام جو ارتقائی دور میں ضروری اور مفید ہوتے ہیں، زوال کے زمانہ میں غیر مفید اور ضرر رساں ثابت ہوتے ہیں، اسی طرح بہت سے وہ تقاضے اور مطالبے جو زوال کے زمانہ میں سامنے آتے ہیں، ارتقائی دور میں انکی گنجائش نہیں ہوتی۔

اجتہاد کا معاملہ بھی بڑی حد تک موقع و محل سے تعلق رکھتا ہے، قومی و جماعتی زندگی کے ادوار بدلتے رہتے ہیں، اس بنا پر اجتہاد کے موقع و محل اور اس کی سمتوں میں بھی تبدیلی ناگزیر ہوتی ہے،

مجددین نے موقع و محل کے لحاظ سے اجتہاد کا سلسلہ جاری رکھا

اسلامی تاریخ کے ہر دور میں "مجددین" نے اجتہاد کے کام کو

جاری رکھا، البتہ موقع و محل کی مناسبت سے اس کی نوعیت اور کارکردگی کی کیفیت میں یقیناً فرق رہا، کہ فرق میں قوم کی ضرورت اور تحمل و برداشت کی رعایت ملحوظ تھی کہ اس کے بغیر اجتہاد کا اصل مقصد ہی حاصل نہیں ہو سکتا،

چند فقہی جزئیات میں تبدیلی نہ ہونے سے یہ نتیجہ نکالنا کہ صدیوں سے اجتہاد کا سلسلہ بند ہے، تاریخ دانی اور قوم کی مزاج شناسی کا کوئی اچھا ثبوت نہیں ہے، ایک ماہر طبیب کا کام مریض کی طبیعت اور مزاج میں اعتدال کی کیفیت پیدا کر کے مرض دور کرنا ہوتا ہے، دوا اور غذا کی تجویز کی ساری اجتہادی صلاحیتیں اسی ایک کام کے گرد چکر لگاتی ہیں، وہ موسم کی تبدیلی اور آب و ہوا کے اختلاف کی رعایت کرتا ہے، مرض کے اتار چڑھاؤ کی کیفیت کا معائنہ کرتا رہتا ہے اور ان کی بنیاد پر تشخیص و تجویز کے ناگزیر تفاوت کو بھی نظر انداز نہیں کرتا، اس کے ساتھ ساتھ مریض کی نفسیاتی کیفیت اور تحمل و برداشت کی قوت کو ایک لمحہ کے لیے بھی نظروں سے اوجھل نہیں ہونے دیتا، کیونکہ اس سے غفلت کی صورت میں ساری جد وجہد کے ضائع ہونے کا یقین ہوتا ہے،

"مجددین" نے بھی ماہر طبیب کی طرح مریض (قوم) اور مرض (اسباب زوال) کو اپنی خداداد بصیرت کی روشنی میں سمجھا اور ہر ایک کی نفسیاتی کیفیت اور تحمل و برداشت کی قوت کا حقیقت بینی کے ذریعہ مطالعہ کیا، پھر حالات اور قوم کی ذہنی و مزاجی کیفیت کے لحاظ سے جن جن مواقع میں اجتہاد کی ضرورت سمجھی وہاں اجتہاد سے پورا کام لیا۔

مجددین نے اجتہاد کے معاملہ میں ہر ضرورت کے درجہ اور مرتبہ قائم کیے تھے

معاشرتی اور سماجی زندگی کی بعض ضرورتیں ایک دور میں مقدم ہوتی ہیں، جو دوسرے دور میں مؤخر بنجاتی ہیں، بعض کو کسی دور میں فوقیت حاصل ہوتی ہے اور بعض کو کسی میں، ایک مبصر کا یہ فرض ہے کہ وہ ہر ضرورت کو اس کے درجہ اور مقام میں رکھکر اس کو عملی جامہ پہنائے، مجددین نے احیائے دین کی کوششوں میں اس فطری اصول کو کبھی

نظرانداز نہیں ہونے دیا، جس دور میں جس "ضرورت" کی جتنی اہمیت دیکھی "اجتہادات" میں اس کو ویسا ہی مقام دیا،

یہ صحیح ہے کہ بعض مجددین کے یہاں فقہی جزئیات میں اجتہاد کی صورتیں بہت کم ملتی ہیں لیکن سوال یہ ہے کہ ان کے زمانہ میں قومی اور جماعتی زندگی کو کس چیز کی زیادہ ضرورت تھی، آپریشن کے ذریعہ فاسد خون نکالنے کی؟ یا زخم مندمل کرنے والی دواؤں کی، ظاہر ہے کہ جب تک فاسد خون نہ خارج ہوگا، ان دواؤں سے کیا فائدہ پہنچ سکتا ہے، "حکومت" ان کی نظر میں فاسد خون نکالنے کا کام انجام نہیں دے سکتی تھی کہ اس کو حکومت کے ذمہ چھوڑ دیتے اور خود فقہی جزئیات میں کانٹ چھانٹ کرتے رہتے، اس لیے فقہی مسائل کے مقابلہ میں انھوں نے دوسرے اہم کام کی طرف اجتہادی قوت زیادہ صرف کی،

پھر یہ کیا ضروری ہے کہ موجودہ دور کی طرح ان کے زمانہ میں بھی قوم کو نئے حالات و مسائل درپیش ہوں جن کے لیے فقہی امور میں اجتہاد ضروری ہو گیا ہو؟

فقہی جزئیات میں اجتہاد سے زیادہ کام لینے کو قوم انگیز نہ کر سکتی تھی

بعض مجددین نے فقہی مسائل کی طرف بھی توجہ کی اور بعض جزئیات میں حالات کی مناسبت سے تبدیلی کا بھی مشورہ دیا لیکن اپنی بے بضاعتی اور بے بصری کی وجہ سے ان مشوروں کو قبول کرنے کے لیے تیار نہ ہوئی، قوم کی اسی عدم صلاحیت کی وجہ سے ان مجتہدین کی زندگی کا اجتہادی پہلو نظروں سے اوجھل ہو گیا، اور یہ خیال عام ہو گیا کہ صدیوں سے اجتہاد کا دروازہ بند ہے، ان بزرگوں کی شہرت "مجتہد" کی حیثیت نہ ہونے کی ایک وجہ شیعہ مجتہدین کے ساتھ عدم مشابہت ہے کہ جن کے یہاں مجتہد کی اصطلاح رائج ہے، اور نہایت سہل الحصول ہے، دوسری بڑی وجہ قوم کی عدم صلاحیت ہے، اس میں اتنی سکت نہ باقی تھی کہ ان کے تجدیدی کارناموں کو مان کر مجدد تسلیم کر لے لیکن اتنی نہ تھی کہ

ان کے اجتہادی کارناموں کو مان کر اسے زندگی میں کام لے سکے،

موجودہ دور میں جبکہ فقہی جزئیات میں اجتہاد کی ضرورت شدت کے ساتھ محسوس کی جارہی اور فقہ کی جدید تدوین کا مرحلہ درپیش ہے، مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس سلسلہ کی بنیادی باتیں تحریر کردی جائیں،

اس بارے میں تین باتیں زیادہ اہمیت رکھتی ہیں، (۱) اجتہاد کی صلاحیت (۲) کن صورتوں میں اجتہاد کی ضرورت ہے؟ (۳) اجتہاد کا طریق کار کیا ہونا چاہیے۔ ذیل میں ہر ایک کی تفصیل بیان کی جاتی ہے۔

اجتہاد کی صلاحیت

(۱) اجتہاد کی صلاحیت :-

قدرتی چیزیں "مادہ" کی شکل میں ہمارے سامنے موجود ہیں، ہر خاص و عام اپنی اپنی ضرورت کے مطابق ان چیزوں سے مستفید ہوتا رہتا ہے، ان کی ساخت و پرداخت کے کسی مرحلہ میں یہ خیال نہیں گذرتا ہے کہ ان میں اس سے زیادہ مفید بننے کی صلاحیت موجود ہے۔ لیکن ان ہی چیزوں میں جب ایک "سائنٹسٹ" سائنسی نقطۂ نگاہ سے نظر ڈالتا ہے، تو ان کے رگ وریشہ سے ایسی ایسی چیزیں نکلتی ہیں جو عام حالت میں تصور وادراک سے بھی ماوراء تھیں، پھر جب سائنسٹ مختلف منزلوں سے گذر کر ان چیزوں کو وجود کے مرحلہ میں لے آتا ہے، تو اس سے ایک نئے دور اور نئے عہد کا آغاز ہوتا ہے اور لوگوں کی زندگیاں بدل دی جاتی ہیں،

یہی حال قدرتی کلام واحکام کا سمجھنا چاہیے، ان کی ایک حیثیت تو وہ ہے جس کا تعلق ہر خاص و عام سے ہے، اس مرحلہ میں اپنی اپنی حیثیت وصلاحیت کے مطابق خاص و عام سب ان سے مستفید ہو سکتے ہیں، جس طرح آگ، ہوا، مٹی اور پانی سے سب فائدہ اٹھاتے ہیں، لیکن ایک حیثیت وہ ہے جس کا تعلق کلام واحکام کے "سائنٹسٹ" سے ہے، جب وہ اپنے مخصوص

نقطۂ نگاہ سے ان پر نظر ڈالتے ہیں تو انھیں اسرار وحکم کے بحر ذخار موجیں مارتے ہوئے دکھائی دیتے ہیں جن کا عام نظریں تصور بھی نہیں کرسکتی ہیں، ان ہی "غوطہ زن" حضرات نے فرمایا ہے،

لا تنقضی عجائبہ	قرآن حکیم کے عجائب (حقائق ومعارف) کبھی ختم نہ ہونگے،
فقد انقصمت ظہور الفحول	انکے ادراک سے بڑے بڑے مرد میدان کی کمر
عن ادراکھا وعجزت الافکار	ٹوٹ گئی ہے اور افکار وتصورات کی بلند پرواز
عن التطورات حول حریمھا	انکے حریم (احاطہ) کے گرد چکر لگانے سے عاجز ہو گئی ہے،

پھر جب یہ حضرات زمانہ کی رفتار اور قومی مزاج کو سامنے رکھکر معاشرتی اور سماجی زندگی پر نظر دوڑاتے ہیں تو اسرار وحکم کی روشنی میں اس کی تمام الجھی گتھیاں سلجھا دیتے ہیں، نئے تقاضے اور نئے مطالبے پورے کرتے ہیں جن سے قوم میں ایک نئی زندگی اور تر وتازگی پیدا ہو سکتی ہے،

حالات ومصالح کے پیش نظر جب اس درجہ کے لوگوں کی صلاحیتیں فقہی امور ومسائل کی طرف متوجہ ہوتی ہیں تو جدید تقاضوں کی روشنی میں ان کی ازسرنو ترتیب وتہذیب کرتے ہیں، ان کو نئی زبان اور فہمایش کا نیا انداز دیتے ہیں، استدلال واستنباط کا نیا زاویۂ نگاہ قائم کرکے نئی روشنی بخشتے ہیں، غرض اس طرح "فقہ" کو زندگی اور اسکی ضروریات سے ہم آہنگ بناتے ہیں،

فقہی امور ومسائل میں غور وخوض کے لیے جس قسم کی صلاحیتیں اور "مجتہد" بننے کے لیے جتنی صلاحیتیں درکار ہیں، فقہانے ان پر تفصیلی روشنی ڈالی ہے،

دو قسم کی صلاحیتیں نہایت اہم مانی جاتی ہیں

ان کے متعلقہ علوم وفنون کے بعد اس سلسلہ میں دو قسم کی صلاحیتیں خاص اہمیت رکھتی ہیں: (۱) مقاصد شریعت سے واقفیت اور (۲) موقع ومحل کی مناسبت سے استدلال واستنباط پر قدرت۔ چنانچہ فقہ کی کتابوں میں ہے:

انما تحصل درجۃ الاجتہاد	اجتہاد کا درجہ صرف اس شخص کو حاصل ہوتا ہے،

لمن اتصف بوصفين احدهما	جس کے اندر دو صفتیں پائی جاتی ہیں (۱)
مقاصد الشريعة على كمالها	علی وجہ الکمال مقاصد شریعت سے واقفیت
والثانی التمكن من الاستنباط	(۲) اس واقفیت کے مطابق استنباط
بناء على فهمه فيها[1]	کی قدرت۔

آسان لفظوں میں اس کو علم وحکمت سے تعبیر کرسکتے ہیں، علم سے مراد علم نبوت اور حکمت سے مراد وہ حسن استعداد ہے جو نبوت کی مزاج شناسی کی راہ سے حاصل ہوتی ہے اور اسرار دین و رموز قوانین تک پہنچاتی ہے۔

ان صلاحیتوں کے پیدا ہونے میں دنیا سے بے رغبتی کو بھی دخل ہے

علم وحکمت کے درجہ، مرتبہ اور دوسری تفصیلی بحث "فقہ اور فقیہ" کے بیان میں گذر چکی ہے، ذیل کی روایتوں سے اسکی مزید وضاحت ہوگی۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

ما زهد عبد فی الدنيا الا انبت	دنیا میں جس بندہ نے بھی بے رغبتی کی زندگی
الله الحكمة فی قلبه وانطق بها	اختیار کی اللہ تعالیٰ اس کے دل میں "حکمت" کو
لسانه وبصره عيب الدنيا	اگائیگا اور حکمت کے ساتھ اسکی زبان کو "گویا"
وداءها ودواءها واخرجه	بنائیگا، دنیا کا عیب اس پر روشن کرے گا
منها سالما الى دار السلام[2]	اور دنیا کی بیماری و دوا سے واقف کرائیگا
	اور صحیح وسالم اس دنیا سے دارالسلام کیطرف کوچ کرادیگا۔

ایک اور موقع پر آپ نے فرمایا:

اذا رأيتم العبد يعطى زهدا	جب تم کسی بندہ کو دیکھو کہ دنیا میں اسے

لہ الموافقات ج ۴ ص ۱۰۶ ۲ھ بیہقی فی شعب الایمان از مشکوۃ کتاب الرقاق

فی الدنيا وقلة منطق فاقتربوا	بے رغبتی کی زندگی عطا ہوئی ہو اور بولتا کم ہو
منه فانه يلقى الحكمة[1]	تو اسکی صحبت اختیار کرو کیونکہ اس میں حکمت
	کا القاء ہوتا ہے۔

ترک دنیا اور شے ہے اور دنیا سے بے رغبتی دوسری شے، ان دونوں کے فرق کو نظر انداز نہ کرنا چاہیے، یہ صحیح ہے "نہ مرد است آنکہ دنیا دوست دارد" لیکن اصل یہ ہے "اگر دارد برائے دوست دارد" ایک اور جگہ آپ نے فرمایا۔

ان النور اذا دخل الصدر	"نور" جب سینہ میں داخل ہوتا ہے تو سینہ کشادہ
انفسح فقيل يا رسول الله	ہوجاتا ہے، لوگوں نے پوچھا یا رسول اللہ اسکی
هل لتلك من علم يعرف به	کوئی علامت ہے جس کے ذریعہ پہچانا جاسکے۔
قال نعم التجافی من دار الغرور	آپ نے فرمایا ہاں "دار الغرور (دنیا) سے بے رغبت
والانابة الى دار الخلود و	رہنا اور دار الخلود (آخرت) کی طرف متوجہ ہونا
الاستعداد للموت قبل نزوله[2]	اور موت کے آنے سے پہلے اس کی تیاری کرتے رہنا

دراصل دنیا کے ساتھ بے رغبتی سے فکری وعملی زندگی کا ایک خاص نقشہ اور سانچہ سامنے آتا ہے جو علم نبوت اور حکمت الٰہی کا جلوہ گاہ بنتا ہے، اور پھر اس بلند وبالا مقام پر انسان ہر شی کی گہرائی تک پہنچ جاتا ہے، اس کے مالہ اور ماعلیہ سے واقفیت حاصل کرلیتا ہے، اور زیر بحث معاملہ میں سارے پہلوؤں کو سامنے رکھکر مبصرانہ حیثیت سے گفتگو کرتا ہے۔

مقاصد شریعت اور ان کے مطابق استدلال واستنباط کی صلاحیت کی تفصیل یہ ہے:

مقاصد شریعت سے متعلق بنیادی باتیں

مقاصد شریعت کے سلسلہ میں بنیادی باتیں یہ ہیں:

لہ بیہقی فی شعب الایمان از مشکوۃ، کتاب الرقاق ۲ھ ایضاً

ان الشریعة مبنیة علی اعتبار	یہ بات مسلم ہے کہ شریعت کا دارومدار بندوں کی
المصالح وان المصالح انما	مصالح پر ہے لیکن مصالح کا اعتبار اس نہج
اعتبرت من حیث وضعها	پر ہوگا جس نہج پر شارع نے اعتبار کیا ہے،
الشارع کذلک لا من حیث	بندوں کی سمجھ بوجھ اور ان کی بنائی ہوئی باٹ
ادراک المکلف[1]	کے لحاظ سے مصالح کا اعتبار نہ ہوگا۔

(۱) مصالح کا اعتبار اور (۲) دفع مضرت کا لحاظ ایسی چیزیں ہیں جن کی رعایت کیے بغیر احکام و قوانین میں چارہ نہیں ہے، لیکن اس رعایت کے لیے شارع کا زاویۂ نگاہ ضروری ہے نہ کہ انسانوں کا خود ساختہ اور پرفریب زاویۂ نگاہ،

پھر مصلحت و مضرت کے سمجھنے اور ان کے حدود متعین کرنے میں بھی دشواریاں پیش آتی ہیں، کیونکہ یہ دونوں چیزیں اضافی ہیں، ایک ہی چیز ہر حیثیت سے مفید یا مضر نہیں ہوتی ہے بلکہ ایک لحاظ سے مفید اور دوسرے لحاظ سے مضر ہوتی ہے، ایسی حالت میں دونوں کی حیثیت سمجھنا اور ان کا درجہ مقرر کرکے ان کے فائدہ یا نقصان کو مدار بنا کر حکم جاری کرنا بڑی دقت و دسعت نظر کا طالب ہے،

شارع نے غلبہ کے اعتبار سے منفعت و مضرت کو امر و نہی کا پیمانہ بنایا ہے، چنانچہ فقہا کہتے ہیں:

لیس فی الدنیا مصلحة محضة	دنیا میں کوئی مصلحت خالص ہے اور نہ مضرت
ولا مفسدة والمقصود للشارع	خالص اس لیے شارع کا مقصد یہ ہے کہ ان میں سے
ما غلب منها[2]	جس کا غلبہ ہوگا اس کا اعتبار کیا جائیگا۔

جو مصالح امر و نہی کا پیمانہ بنتے ہیں، کلی حیثیت سے ان کی تین قسمیں ہیں،

۱؎ الموافقات ج ۲ ص ۱۰۶ ۲؎ حوالۂ بالا ج ۲ ص ۲۵

ما یرجع الی قیام حیاة الانسان	(۱) وہ جن کا تعلق زندگی کے قیام و بقا سے ہے
وتمام عیشه ونیله ما یقتضیه	(۲) وہ جن کا تعلق زندگی کی تکمیل سے ہے
اوصافه الشهوانية و	(۳) وہ جن کا تعلق عقلی و شہوانی تقاضوں
العقلیة[1]	کے پورا کرنے سے ہے۔

جب کسی شخص کو مصلحت و مضرت کی معرفت اور اس کے محل استعمال کی شناخت حاصل ہو جاتی ہے تب وہ اصل شارع کی خلافت و نیابت کے بلند منصب پر فائز ہو جاتا ہے اور احکام و قوانین سے متعلق جملہ امور کا تصفیہ کر سکتا ہے،

هو السبب فی تنزله الخلیفة	تعلیم فتویٰ اور دیگر جملہ امور میں مقام نبوت
للنبی صلی الله علیه وسلم فی التعلیم	کی خلافت اسی راہ سے حاصل ہوتی
والفتیا والحکم بما اراه	ہے اور یہی اس کا سبب قرار
الله[2]	پاتا ہے۔

مصالح و مقاصد اور متعلقہ احکام کی تفصیل

اب ہم مصالح و مقاصد اور اس کے متعلقہ احکام کسی قدر تفصیل سے بیان کرتے ہیں،

(۱) انسانی زندگی کا قیام و بقا، پانچ چیزوں پر موقوف ہے (۱) حفاظت جان (۲) حفاظت دین (۳) حفاظت نسل (۴) حفاظت عقل اور (۵) حفاظت مال۔ یہ پانچ چیزیں ایسی ہیں کہ اگر ان کی حفاظت کا معقول انتظام نہ ہو تو انسان نہ اپنی زندگی برقرار رکھ سکتا ہے اور نہ اس کو خوبی کے ساتھ گذار سکتا ہے، اس لیے تمام شریعتوں نے ان کی حفاظت کے لیے احکام و قوانین مقرر کیے ہیں، اور جب سے دنیوی قانون کی بنیاد پڑی ہے ان "کلیات خمسہ"

۱؎ الموافقات ج ۲ ص ۲۵ ۲؎ ایضاً

کی حفاظت کے لیے قوانین وضع ہوتے رہے ہیں،

اس لیے آخری الٰہی شریعت نے بھی ان کی حفاظت کے لیے مثبت و منفی (ذکر کرنے اور نہ کرنے) دونوں قسم کے احکام و قوانین مقرر کیے ہیں کہ صحت برقرار رکھنے کے لیے صالح غذا کے ساتھ فاسد غذا سے پرہیز اور زندگی کی بجلی میں روشنی اور کرنٹ پیدا کرنے کے لیے مثبت و منفی دونوں قسم کے تاروں کی ضرورت ہے،

قرآن حکیم نے اس آیت میں اسی حقیقت کو بیان کیا ہے،

وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ (۱۶/۳۶)

یقینی بات ہے کہ ہم نے دنیا کی ہر امت میں کوئی نہ کوئی رسول ضرور بھیجا ہے اور اسی اس پیغام حق کا اعلان کیا ہو کہ اللہ کی عبادت کرو اور سرکش قوتوں سے بچو،

"ان اعبدوا اللہ" (اللہ کی عبادت) میں کرنے سے متعلق تمام منفعت بخش احکام داخل ہیں اور "واجتنبوا الطاغوت" (سرکش قوتوں سے پرہیز) دفع مضرت کے لیے نہ کرنے سے متعلق تمام احکام کو شامل ہے،

فقہاء کہتے ہیں:

والحفظ لها يكون بامرين احدهما ما يقيم اركانها ويثبت قواعدها وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب الوجود والثاني ما يدرأ عنها الاختلال الواقع او المتوقع فيها وذلك عبارة

حفاظت کے لیے "مامورات" اور "منہیات" دونوں ضروری ہیں، مامورات پر عمل درآمد کلیات خمسہ کو اصلی حالت پر قائم رکھتا ہے اور ان کے جوڑ بند درست رکھتا ہے اور منہیات سے پرہیز کے ذریعہ جو خلل موجود ہے یا جس کے پیدا ہونے کا اندیشہ ہے اسکی

عن مراعاتها من جانب العدم[۱]

مدافعت ہوتی رہتی ہے،

ایسی مصلحتیں جن کے ذریعہ کلیات خمسہ کی حفاظت و بقا مطلوب اور دفع مضرت مقصود ہو، فقہا کی اصطلاح میں "مقاصد ضروریہ" کہلاتی ہیں،

"مقاصد ضروریہ" پر مبنی احکام و قوانین کی تفصیل یہ ہے:

جان کی حفاظت و بقا کے لیے کھانے پینے کے احکام ہیں

(۱) جان کی حفاظت و بقا اور دفع مضرت کے لیے

(۱) کھانے پینے کے احکام ہیں جنکی بنیاد قرآن حکیم کی یہ آیت ہے

يحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث (۷/۱۵۷)

وہ رسول "طیبات" کو لوگوں کے لیے حلال کرتا ہے اور خبائث کو ان پر حرام کرتا ہے۔

"طیبات" اور "خبائث" کی تعیین میں "طبیعت سلیمہ" کو مفسرین نے مدار بنایا ہے، چنانچہ "طیبات" کی یہ تشریح کی گئی ہے،

المراد من الطيبات الاشياء المستطابة بحسب الطبع[۲]

طیبات سے تمام وہ چیزیں مراد ہیں جو طبیعت سلیمہ کے اعتبار سے طیب اور پاکیزہ ہوں،

خبائث کے بارے میں اصولیین سے یہ منقول ہے،

كل ما يستخبثه الطبع ويستقذره النفس كان تناوله سببا للالم[۳]

وہ تمام چیزیں جن کو طبیعت سلیمہ گندی سمجھے اور نفس اس کو پلید جانے ایسی چیزوں کا استعمال جسمانی یا روحانی اذیت کا باعث ہوگا۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سلسلہ میں جو تفصیلات بیان کی ہیں ان کے ذریعہ طبیعت سلیمہ کا مزاج، اور رجحان سمجھنے میں مدد ملتی ہے، اور فقہا نے جو تشریحات کی ہیں ان سے

[۱] الموافقات ج ۲ ص ۸ [۲] تفسیر کبیر جزء رابع ص ۱۰۲ [۳] نور الانوار ص ۱۷۱

مزاج اور رجحان کے مطابق عمل سے واقفیت ہوتی ہے، اس بنا پر اجتہادی مرحلہ میں ایک لمحہ کے لیے بھی یہ دونوں نظر انداز نہیں کیے جا سکتے، ورنہ اجتہاد حدود و قیود سے متجاوز ہو کر "صحت" کی کوئی ضمانت نہ حاصل ہو سکے گی،

لباس اور دیگر ضروریات زندگی کے احکام ہیں

(ب) لباس اور دیگر ضروریات زندگی سے متعلق بنیادی احکام یہ ہیں:

قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِيْنَةَ اللّٰهِ
الَّتِيْٓ اَخْرَجَ لِعِبَادِهٖ وَالطَّيِّبٰتِ
مِنَ الرِّزْقِ (۷/۳۲)

اے پیغمبر آپ ان لوگوں سے کہیے کہ اللہ کی زینتیں (جائز لذات) جو اس نے بندوں کے برتنے کے لیے پیدا کی ہیں اور کھانے پینے کی اچھی چیزیں کس نے حرام کی ہیں۔

دوسری آیت

يٰبَنِيْٓ اٰدَمَ قَدْ اَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ
لِبَاسًا يُّوَارِيْ سَوْاٰتِكُمْ وَرِيْشًا
وَلِبَاسُ التَّقْوٰى ذٰلِكَ خَيْرٌ
(۷/۲۶)

اے اولاد آدم، ہم نے تمھارے لیے ایسا لباس مہیا کر دیا جو جسم کی ستر پوشی کرتا ہے اور ایسی چیزیں بھی جو زیب و زینت کا ذریعہ ہیں، نیز تمھیں تقویٰ کی راہ دکھا دی کہ تمام لباسوں سے بہتر لباس ہے۔

"وَلِبَاسُ التَّقْوٰى ذٰلِكَ خَيْرٌ" سے اس سلسلہ کے احکام و قوانین کے بارے میں زاویہ نگاہ کا تعلق ہوتا ہے،

وَلَقَدْ مَكَّنّٰكُمْ فِي الْاَرْضِ وَ
جَعَلْنَا لَكُمْ فِيْهَا مَعَايِشَ (۷/۱۰)

اور ہم نے تمھیں زمین میں اختیار کے ساتھ بسایا اور تمھارے لیے اس میں زندگی کے سامان مہیا کیے

هُوَ الَّذِيْ خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي
الْاَرْضِ جَمِيْعًا (۲/۲۹)

اللہ ہی ہے جس نے زمین کی ساری چیزیں تمھارے لیے پیدا کیں،

یہ سب آیتیں کلیات کے رنگ میں مجمل ہیں اور صرف نقشۂ تعمیر بتاتی ہیں، اس نقشہ کے مطابق تیار کی ہوئی عمارت (نبوی تشریحات) اور اس کے رنگ و روغن (فقہی جزئیات و تفصیلات) سے استفادہ کیے بغیر چارہ نہیں ہے، ورنہ نقشہ کے مطابقت کی کوئی ضمانت نہ ہوگی،

قصاص اور دیت وغیرہ کے احکام ہیں

(ج) قصاص اور دیت وغیرہ کے احکام ہیں۔

قرآن حکیم اور سنت نبوی میں قتل کی کئی قسمیں بیان کی گئی ہیں، قتل عمد، قتل شبہ عمد اور قتل خطا وغیرہ اور ہر ایک کے الگ الگ احکام بھی مذکور ہیں، فقہا نے ان ہی سے استنباط کر کے مزید صورتیں نکالی ہیں اور ان کے احکام ذکر کیے ہیں،

قصاص جس طرح جان کا ہوتا ہے عضو کا بھی مساوی صورت میں مقرر ہے کہ اس کے بغیر حفاظت جان کا وظیفہ ناتمام رہتا ہے، قرآن حکیم میں ہے

وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيٰوةٌ
يّٰٓاُولِي الْاَلْبَابِ (۲/۱۷۹)

اے عقل والو تمھارے لیے قصاص میں زندگی ہے

جان کے بدلہ جان (قصاص) لینے میں زندگی کے حصول کی حکمت ایسی نمایاں ہے جس کی تفصیل کی ضرورت نہیں ہے،

جن صورتوں میں مقررہ حدود و قیود کے مطابق قصاص کا معاملہ نہیں بنتا ہے، ان میں دیت (خوں بہا) کا حکم ہے، اس کی بہت سی صورتیں ہیں جن میں غور و خوض کی ضرورت ہے، بعض ایسی بھی نکل سکتی ہیں جن کو زمانہ کے "مفتی" نے ختم کر دیا ہے، جدید دور اور تقاضے کے مطابق دیت کی مقدار مقرر کرنا اور "تناسب" کو قائم رکھنا وغیرہ ایسی باتیں ہیں جن میں "اجتہاد" کے بغیر کام نہیں چل سکتا اور نہ فقہ زندگی کی ضروریات کا ساتھ دے سکتی ہے،

یہ بات تو آسان ہے کہ جن صورتوں میں غلام آزاد کرنے کا حکم ہے اگر غلامی کا رواج ختم

ہو جانے کی وجہ سے غلام نہیں ملتے، تو دوسرے درجہ کی چیز دو مہینے پے در پے روزہ رکھنے کا حکم دیا گیا ہے جیسا کہ قرآن حکیم میں ہے

فَمَنْ لَّمْ یَجِدْ فَصِیَامُ شَهْرَیْنِ مُتَتَابِعَیْنِ (۴/۹۲)	جو کوئی غلام نہ پائے (مقدرت نہ ہو کہ غلام کو مال کے بدلہ حاصل کر کے آزاد کرے) تو دو مہینہ لگاتار روزہ

لیکن اس سے اصل صورت نہیں بنتی اور نہ مسئلہ کا حل دریافت ہوتا ہے، غور کرنے کی چیز یہ ہے کہ کس روح اور مقصد کے تحت غلام کی آزادی کا حکم دیا گیا تھا، اب اگر غلامی کا زمانہ اور رواج ختم ہو گیا ہے تو اس روح اور مقصد کو جدید زمانے کے مطابق کس صورت اور قالب میں ڈھالا جا سکتا ہے؟ دراصل فقہی احکام میں ایسی صورتیں اس قسم کے احکام سے تعلق رکھتی ہیں، جن کی صرف روح اور معنی مقصود ہیں، صورت اور قالب مقصود نہیں، روح اور معنی برقرار رکھتے ہوئے معاشرہ کی حالت کی تبدیلی اور تمدنی ترقی کے ساتھ صورت اور قالب بدلتے رہتے ہیں، اس بنا پر ہر عہد میں ایسے احکام میں اجتہاد کی ضرورت ہوتی ہے،

قاتل کا پتہ نہ چلنے کی صورت کے احکام ہیں

(د) محلہ میں قتل ہوا اور قاتل کا پتہ نہ چل سکے تو اس کے بھی احکام ہیں، چنانچہ شریعت میں "قسامہ" کے نام سے بڑی نفیس بحث اس پر موجود ہے، یعنی قاتل کا پتہ نہ چلنے کی صورت میں پورے اہل محلہ کو ضامن ٹھہرایا جائے گا اور ان سے مقررہ قاعدہ کے مطابق دیت (خون کی قیمت) وصول کی جائے گی، اس لیے پہلے اہل محلہ سے پچاس آدمیوں کو بلا کر باقاعدہ تحقیق و تفتیش کی جائیگی، جب اس سے بھی پتہ نہ چلے تو سب ذمہ دار قرار دیے جائیں گے، ان آدمیوں کے انتخاب میں اہم بات یہ ہے کہ مقتول کے ورثا کی رائے کو بھی دخل ہوتا ہے،

حالات و تقاضے کے مطابق ایک گروہ یا ایک فرقہ کو ذمہ دار ٹھہرانے کی صورت بھی اس میں داخل ہے، بعض حالات میں فرقہ وارانہ فساد کی روک تھام میں حکومتیں بے بس ہو جاتی ہیں،

ایسی صورت میں اگر ایک فرقہ کی جان اور مال کے اتلاف میں دوسرے فرقہ کو ذمہ دار ٹھہرا کر اس سے تاوان وصول کرنے پر عمل درآمد شروع ہو جائے تو ناممکن ہے کہ اس سے جان و مال کی حفاظت نہ ہو جائے۔

جان کی حفاظت کے بارے میں "اجتماعی جرمانہ" کا قانون قدیم زمانہ سے چلا آتا ہے، اسلام سے پہلے بھی اس پر عمل درآمد تھا، اور اسلام نے بھی اس کی افادیت کے پیش نظر باقی رکھا، چنانچہ حدیث میں ہے:

عن رجل من الانصار ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اقر القسامة علی ما کانت فی الجاهلية وقضى بها رسول اللہ بین ناس من الانصار فی قتیل ادعوه علی الیهود[1]	ایک انصاری سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے "قسامت" (اجتماعی جرمانے) کو اس طرح برقرار رکھا جس طرح کہ زمانۂ جاہلیت میں رائج تھا، چنانچہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مقتول کے بارے میں اسی کے مطابق فیصلہ فرمایا تھا، جبکہ انصاریوں نے

فقہا نے اس کی جو حکمت بیان کی ہے اس سے اس کی اہمیت پر مزید روشنی پڑتی ہے، وہ لکھتے ہیں کہ

"قسامت" کا مقصد یہ ہے کہ اس طریق سے قاتل کا پتہ چل جائے اور اہل محلہ حفاظت کے معاملہ میں اپنی ذمہ داری محسوس کریں گویا اس قسم کا حادثہ ان کی کوتاہی سے پیش آیا ہے کیونکہ لوگوں کی حفاظت اور غنڈوں کی نگرانی ان کے ذمہ تھی"[2]

فقہ کی کتابوں میں یہ بحث وسیع ہے اور اس کی جزئیات و تفصیلات میں فقہا کا اختلاف بھی مذکور ہے جن سے حالات و مقامات کی مناسبت سے احکام کی تشریح کرنے میں مدد ملتی ہے،

اس کے علاوہ انسان کی جان سے بے تعلق رکھنے والی دوسری "جنایتیں" اس کی بنیادی ضروریات سے تعلق رکھنے والی عادتیں اور معاملات کی بعض ایسی صورتیں ہیں جن کے احکام حفاظت جان

---

[1] مسلم [2] المبسوط ج ۲۶ ص ۱۰۸

کے سلسلہ میں شمار ہوتے ہیں:

حفاظت دین کے لیے عبادات ہیں

(۲) حفاظت دین کے لیے

(ا) "عبادات" ہیں جن کے بغیر نہ دین کی تشکیل ہوتی ہے اور نہ اس کی حفاظت وبقا کا کوئی سامان ہوتا ہے،

عبادات کی بنیادی آیتیں یہ ہیں:

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْاِنْسَ اِلَّا لِيَعْبُدُوْنَ	ہم نے جن اور انس کو اسی لیے پیدا کیا ہے کہ وہ عبادت کریں،
وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِیْ کُلِّ اُمَّةٍ رَّسُوْلًا اَنِ اعْبُدُوا اللّٰهَ (۲۶/۳۶)	ہم نے دنیا کی ہر امت میں کوئی نہ کوئی رسول ضرور بھیجا ہے اور اس نے یہ پیغام دیا ہے کہ اللہ کی عبادت کرو۔

در اصل اخلاق وکردار کا "خاتمہ" انسان کی زندگی سے نکالا جائے تو وہ صرف ایک "حیوان" بن کر رہ جاتا ہے، اور ان کی شان کے مطابق زندگی گذارنے کا فطری سانچہ ہے۔ اس کے تمام تار و پود بکھر جاتے ہیں،

انسان کی نفسیاتی کیفیت کا یہ حال ہے کہ جب تک ایک خاص نہج پر اس کی تربیت کا پروگرام نہ چلتا رہے نفس کی شورشوں اور بغاوت سے نجات کی کوئی صورت ہی نہیں ہے، اس لیے خلاق فطرت نے عبادات کا ایک منظم سلسلہ مقرر کیا، جس سے ایک طرف اخلاق وکردار ڈھلتے رہیں، اور دوسری طرف بدکرداری اور بد اعمالی سے پرہیز ہوتا رہے،

البتہ عبادات میں یہ بنیادی نکتہ نہ فراموش کرنا چاہیے کہ اس میں اور زندگی کے دیگر شعبوں میں توازن اور ہم آہنگی برقرار رہے، ورنہ افراط و تفریط کی صورت میں ایک طرف غلو اور "تقشف" کی زندگی نمودار ہوگی اور دوسری طرف آزادی و بے لگامی کی۔

امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے تاکیدی احکام ہیں

(ب) امر بالمعروف اور عن المنکر کے تاکیدی احکام ہیں قرآن حکیم میں ہے:

کُنْتُمْ خَیْرَ اُمَّةٍ اُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَاْمُرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْکَرِ وَتُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ (۳/۱۱۰)	تم تمام امتوں میں بہتر امت ہو جو لوگوں (کی ارشاد و اصلاح) کے لیے ظہور میں آئی ہے تم "معروف" کا حکم دینے والے برائی سے روکنے والے اور اللہ پر سچا ایمان رکھنے والے ہو

معروف اور منکر کی تشریح پہلے گذر چکی ہے۔ ان دونوں کو اسلامی نظام میں جماعتی زندگی کا نصب العین ٹھہرایا گیا ہے، جس پر عمل سے ایک طرف تو معروف کا نشو و نما اور اسکا غلبہ ہوتا رہتا ہے، دوسری طرف منکر پر قابو پانے کی جد و جہد برابر جاری رہتی ہے جس سے رفتہ رفتہ وہ عناصر مجتمع ہو جاتے ہیں جن سے تمدن پروان چڑھتا ہے اور وہ چیزیں کم ہوتی جاتی ہیں جن سے تمدن کو نقصان پہنچتا ہے،

چونکہ ہر زمانہ میں خیالات کے طرز تعبیر، اسلوب تحریر اور طریقۂ استدلال وغیرہ میں فرق ہوتا ہے اور سب مخاطب یکساں نہیں ہوتے ہیں، اس لیے اس فرض کی ادائگی میں ہر دور اور ذہن کی رعایت ضروری ہے،

اس سلسلہ میں معروف اور منکر کی شناخت بہت اہم ہے، جس کی فقہی جزیات و تفریعات میں اس کی بڑی ضرورت ہے، مگر بدقسمتی سے اس شناخت کے بارے میں اعتدال کی راہ نہیں پیدا ہو سکی ہے، بلکہ قدیم و جدید کی کشمکش نے اس کو اور زیادہ دور کر دیا ہے۔

در اصل صالح تمدن کو پروان چڑھانے والے "جواہر" (معروف) اور اس کے دشمن "جراثیم" (منکر) کو سمجھنا اور ان میں حد فاصل قائم کرنا آسان نہیں ہے، اس کے لیے بڑی دقیقہ رسی اور باریک بینی

درکار ہے، ان کی شناخت میں وہ قومیں بالعموم ناکام رہتی ہیں جو ترقی کے میدان میں نئی نئی آئی ہیں، کیونکہ ایک طرف ان کے تنگ ذہن و دماغ میں چیزوں کے سمونے اور جذب کرنے کی پوری صلاحیت نہیں ہوتی، دوسری طرف ترقی یافتہ قوموں کی ترقیاں ان کے پیش نظر ہوتی ہیں جن میں "جواہر" و "جراثیم" دونوں ساتھ ساتھ ہوتے ہیں، ایسی حالت میں ترقی کی اصل تہ میں پہنچنے کے بجائے ان کی نظریں اکثر جراثیم میں الجھکر رہ جاتی ہیں، اس لیے حکمتِ ایمانی کے بغیر اس راہ میں قدم اٹھانا نہایت خطرناک ہے، اور یہ حکمتِ ایمانی اس فکر و نظر سے پیدا ہوتی ہے جو عقل اور دل دونوں کی رہنمائی سے بنتی ہے،

ہجرت، نصرت اور جہاد ہیں

(ج) ہجرت، نصرت اور جہاد ہیں، قرآن حکیم میں ہے:-

وَالَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ آوَوا وَّنَصَرُوا أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا ([illegible])

جو لوگ ایمان لائے، اللہ کی راہ میں اپنا گھر بار چھوڑا، جہاد کیا، لوگوں کو پناہ دی اور انکی مدد کی حقیقت میں یہی سچے مومن ہیں

دوسری آیت:-

إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَٰئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ (۴۹/۱۶)

ایمان والے وہی لوگ ہیں جو اللہ اور اس کے رسول پر ایمان لائے، پھر شک میں نہیں پڑے اور اللہ کی راہ میں اپنے مال اور اپنی جان سے جہاد کیا یہی لوگ سچے ہیں،

تیسری آیت:-

الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ أَعْظَمُ دَرَجَةً عِندَ اللَّهِ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ (۹/۲۱)

جو لوگ ایمان لائے اور اللہ کی راہ میں اپنا گھر بار چھوڑا اور جان و مال سے جہاد کیا ان کے لیے اللہ کے نزدیک بڑا درجہ ہے اور یہی لوگ کامیاب ہونے والے ہیں۔

ان تینوں آیتوں میں بالترتیب ھم المومنون حقا۔ ھم الصدقون اور ھم الفائزون سے یہ بات اچھی طرح واضح ہوتی ہے کہ دین کی حفاظت کا عظیم الشان فریضہ ان تینوں کے بغیر نہیں انجام دیا جا سکتا، ذیل میں ہر ایک کی اصل حقیقت بیان کی جاتی ہے،

ہجرت کی حقیقت اور عمومیت

ہجرت - دین کو بروئے کار لانے کے لیے جملہ منہیات (ممنوع باتیں) چھوڑ دینا، حتی کہ اگر گھر بار چھوڑنے کی نوبت آجائے تو اس سے بھی دریغ نہ کرنا، حفاظت و بقائے دین کے لیے یہ ہجرت کبھی ختم نہیں ہوتی بلکہ ہمیشہ جاری رہتی ہے،

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا :-

لا تنقطع الهجرة حتى تنقطع التوبة ولا تنقطع التوبة حتى تطلع الشمس من مغربها[1]

ہجرت اس وقت تک برابر جاری رہیگی جبتک توبہ کی قبولیت کا سلسلہ نہ ختم ہو اور توبہ کی قبولیت اس وقت تک جاری رہیگی جبتک آفتاب مغرب سے نہ طلوع ہو،

نصرت کی حقیقت و عمومیت

نصرت - آپس میں ایک دوسرے کی مدد کرنا اور مشکلات و مصائب کے وقت انھیں سنبھالا دینا یعنی زندگی کی تشکیل باہمی تعاون و اشتراک اور ایثار و قربانی کی بنیادوں پر ہوتی ہے، قرآن حکیم میں ہے،

فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ ۝ وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْعَقَبَةُ ۝ فَكُّ رَقَبَةٍ ۝ أَوْ إِطْعَامٌ فِي يَوْمٍ ذِي مَسْغَبَةٍ ۝ يَتِيمًا ذَا مَقْرَبَةٍ ۝ أَوْ

پھر وہ گھاٹی سے نہ گذرا، اے پیغمبر آپ کو معلوم ہے کہ گھاٹی عبور کرنے سے کیا مراد ہے؟ یہ ہے کہ کسی کی گردن کا پھندا چھڑانا بھوکے قرابت دار

---

[1] ابو داؤد و دارمی

مِسْكِيْنًا ذَا مَتْرَبَةٍ ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِيْنَ آمَنُوْا وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ وَتَوَاصَوْا بِالْمَرْحَمَةِ (بلد) — یتیم اور خاک آلود مسکین کو کھانا کھلانا پھر وہ ان لوگوں میں سے ہو جو ایمان لائے ہوں اور ایک دوسرے کو صبر اور رحم کی تلقین کی ہو۔

ان آیات میں پہلے باہمی امداد و غمخواری کی شکلوں کو "گھاٹی" سے تشبیہ دی گئی ہے، پھر ایمان اور صبر کی تلقین کا ذکر ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ عملی ہمدردی اور ایمان کے بغیر زبانی صبر اور رحم کی تلقین کا کوئی خاص اثر نہیں ہوتا ہے اور نہ حفاظت دین کے سلسلہ میں اس کا کوئی خاص مقام ہے،

فقہی ابواب میں ہجرت اور نصرت کو اس انداز سے نمایاں کرنے کی ضرورت ہے کہ وہ حقیقت بنکر زندگی میں ابھر سکیں، نہ یہ کہ کسی خاص دور اور زمانہ کے ساتھ مخصوص ہوں اور محض مجلس کی آرائش کا کام دیں،

جہاد کی حقیقت اور وسعت

جہاد - حفاظت دین کے لئے ہاتھ پاؤں، زبان و قلم عقل و دماغ وغیرہ ہر قوت کے ذریعہ ہر قسم کی انتہائی جد و جہد کرنا اور اس راہ میں سارے امکانی وسائل صرف کر دینا اور اس میں ہر مزاحمت کرنے والی قوتوں کا پورا مقابلہ کرنا حتی کہ اگر جان کی بازی لگانے کا وقت آجائے تو جان بھی دیدینا،

امام راغب اصفہانی جہاد کی تعریف میں کہتے ہیں،

استفراغ الوسع فی مدافعة العدو ظاهرًا او باطنًا[1] — دشمن کی مدافعت میں اپنی پوری قوت اور وسعت لگا دینا یہ دشمن خواہ ظاہری ہو یا باطنی یعنی اپنا نفس ہو یا دنیا کا دشمن

فقہاء کہتے ہیں:-

انما فرض لاعزاز دين الله و دفع الشر عن العباد[2] — جہاد دین کے غلبہ اور بندوں سے شر کو دفع کرنے کے لیے فرض کیا گیا ہے۔

---

[1] مفردات امام راغب [2] ہدایہ ج ۲ ص ۵۳۰

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جہاد کی عمومیت بیان کرتے ہوئے فرمایا

جاهدوا اهواءكم كما تجاهدون اعداءكم[1] — اپنی خواہشات کے خلاف ...... اسی طرح جہاد کرو جس طرح دشمنوں کے خلاف جہاد کرتے ہو

جہاد کسی دور اور زمانہ کیساتھ مخصوص نہیں ہے

یہ جہاد کسی دور اور زمانہ کے ساتھ مخصوص نہیں ہے بلکہ دائمی ہے اور حفاظت دین کی اہم خدمت اسی پر موقوف ہے، رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے

الجهاد ماض الى يوم القيمة[2] — جہاد قیامت تک جاری رہے گا۔

حضرت ابوبکر صدیقؓ نے خلافت کی سب سے پہلی تقریر میں فرمایا تھا،

لا يدع قوم الجهاد فی سبيل الله الا خذلهم الله بالذل[3] — جو قوم بھی اللہ کی راہ میں جہاد کو چھوڑ دیگی اللہ تعالے اس کو ذلیل اور خوار کر دیگا،

علامہ ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں:

"اس وقت ہمارے سامنے دو فاسد راستے ہیں (۱) ایک ان لوگوں کا جو دین کی طرف منسوب ہیں، لیکن جو قوت حرب، جہاد اور مال سے (جن کا دین خداوندی محتاج ہے) دین کی تکمیل نہیں کرتے ہیں، اور (۲) دوسرا راستہ ان والیان حکومت کا ہے، جو مال حربی قوت اور جہاد سے کام لیتے ہیں لیکن اس سے ان کا مقصد اقامت دین نہیں ہوتا، یہ دونوں الٰہی لوگوں کے راستے ہیں جن پر خدا کا غضب نازل ہوا یا گمراہ ہیں۔"[4]

کتاب السیر میں اس باب کی روح اور سیرت کی بحث ہو

فقہی ابواب میں "کتاب السیر" کے نام سے جہاد پر مستقل بحث ہوتی ہے، دراصل اس میں اس روح پر بحث ہوتی ہے، جو "جہاد" کے انداز اور طریق میں نمونہ ہونی چاہیے جس سے جہاد عام دنیاوی لڑائیوں سے ممتاز ہو کر رحمت الٰہی کے عام کرنے کا وسیلہ بنتا ہے

---

[1] نسائی وابوداؤد [2] ابوداود [3] عروج و زوال کا الٰہی نظام [4] ایضاً

چنانچہ فقہا کہتے ہیں:

السیر جمع سیرۃ وھی الطریقۃ فی الامور وفی الشرع تختص بسیر النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی مغازیہ[1]

"سیر" سیرۃ کی جمع ہے، سیرۃ کے معنی راستے اور طریقہ کے ہیں لیکن شریعت کی اصطلاح میں رسول اللہ کے وہ راستے اور طریقے مراد ہیں جو آپ نے اعلاء کلمۃ الحق کے لیے استعمال کیے ہیں،

اس ذیل میں فقہ کی کتابوں میں جو اصول وکلیات بیان ہوئے ہیں، ان کی اصل روح اور مقصد کو برقرار رکھتے ہوئے حالات کے مطابق اس کی جدید صورت اور نیا قالب تیار کرنے کی ضرورت ہے، تاکہ جہاد زندگی میں متحرک اور جاندار بن سکے،

قرآن حکیم دنیا کی سب سے پہلی کتاب ہے جس نے قوانین جنگ مرتب کیے[2]، اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان قوانین پر عمل کرکے یہ واضح کردیا کہ جہاد بھی رحمت الٰہی کا ایک پہلو ہے جس کا نتیجہ لازمی طور سے عام انسانیت کے لیے امن وسلامتی کا پیغام ہوتا ہے،

ظاہر ہے کہ جہاد کے مذکورہ مفہوم کے پیش نظر اس مقدس فریضہ کی ادائیگی فقہ کے درج ذیل جزئیہ کے دامن میں پناہ لینے سے نہیں ہوسکتی ہے:

الجہاد فرض علی الکفایۃ اذا اقام بہ فریق من الناس سقط عن الباقین[3]

جہاد فرض کفایہ ہے، جب ایک گروہ اس کے لیے تیار ہو تو دوسرے لوگوں کے ذمہ سے ساقط ہوجاتا ہے۔

(باقی)

---

[1] ہدایہ ج ۲ ص ۵۳۰ [2] اسلام کا زرعی نظام بحث اراضی مفتوحہ [3] ہدایہ ج ۲ ص ۵۳۰

ابن تیمیہ اور مسئلۂ کلیات

از مولانا محمد یوسف صاحب، استاذ عربی مدرسہ عالیہ رامپور

(۳)

(۲) ان تین ذیلی عنوانات کے بعد مقالہ نگار نے دو اور ذیلی عنوان قائم کیے ہیں:

(ا) علامہ کیوں اسمیت کے قائل ہوئے

(ب) عقیدۂ وحدت الوجود کا پس منظر

پہلے ذیلی عنوان کے سلسلے میں چند امور قابل غور ہیں:

(ا) علامہ (ابن تیمیہ) کبھی اسمیت کے قائل نہیں ہوئے، اس کی تفصیل اوپر (۵) نمبر میں مذکور ہوچکی ہے، وہ اگر زندہ ہوتے تو اس اسمیت اور واقعیت دونوں پر تبرا بھیجتے، ایک محتاط مسلمان جو ذات باری پر جسمیت اور لاجسمیت دونوں کے اطلاق سے تبری کرتا ہو اس کو نصاریٰ کے عقیدۂ تثلیث کی مختلف توجیہات کے علمبرداروں میں سے کسی جماعت کے ساتھ کسی حیثیت سے بھی وابستہ کرنا انتہائی ظلم ہے

(ب) "علامہ کیوں اسمیت کے قائل ہوئے"، اس سلسلے میں جو کچھ مضمون نگار نے لکھا ہے، اس سے یہ معلوم نہیں ہوتا کہ یہ محض ان کی قیاس آرائی ہے یا تاریخی حقایق پر مبنی ہے، دوسری صورت میں انھیں ان تاریخوں کے حوالے دینا تھے، ورنہ ان کی یہ توجیہات شاعرانہ حسن تعلیل سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتی، مجھے اندیشہ ہے کہ اس حسن تعلیل کے وقت انھوں نے "الرد علی المنطقیین"

کے مطالعے کی زحمت گوارا نہیں فرمائی، بہرحال خود ابن تیمیہ نے اس سلسلے میں دو وجہیں بتائی ہیں

پہلی وجہ: وجود و ماہیت کی عینیت و عدم انفکاک اور معدوم کا عدم ثبوت فی الخارج

علماء سلف کا متفق علیہ ہے، چنانچہ "الرد علی المنطقیین" میں فرماتے ہیں:

فوجود الشئ فی الخارج عين	پس شئی کا خارج میں وجود اسکی ماہیت فی الخارج
ماهيته فی الخارج كما اتفق	کا عین ہے، جیسا کہ اہل نظر ائمہ نے اتفاق کیا ہے
علی ذالك ائمة النظار المنتسبين	جو اہل سنت والجماعت کی طرف منسوب ہیں نیز
الی اهل السنة والجماعة وسائر	متکلمین صفاتیہ میں سے ان سب نے جو باری تعالیٰ
اهل الاثبات من المتكلمة	کے لیے صفات کو ثابت کرتے ہیں اور ان کے علاوہ
الصفاتية وغيرهم كابی محمد	اور لوگوں نے بھی جیسے ابو محمد بن کلاب، ابو الحسن
بن كلاب وابی الحسن الاشعری	الاشعری، ابو عبداللہ بن کرام اور ان کے پیروؤں
وابی عبد الله بن كرام واتباعهم	نے اکابر اہل سنت والجماعت میں سے سلف اور متکلمین
ودع ائمة اهل السنة والجماعة	اور ائمہ اکابر کا تو ذکر ہی کیا، ان کا اتفاق
من السلف وائمة الكبار	ہے کہ معدوم کے لیے اس کے وجود
واتفقوا علی ان المعدوم ليس	سے پہلے خارج میں کوئی ذات یا حقیقت
له فی الخارج ذات قبل وجوده[1]	نہیں ہوتی۔

ظاہر ہے جب اہل سنت و جماعت کے علماء سلف و ائمہ کبار حتی کہ متکلمین صفاتیہ وجود و ماہیت کی عینیت اور معدوم کے نفی محض ہونے کے قائل تھے، تو پھر ابن تیمیہ متفق علیہ قول کے مقابلے میں نیا قول کیوں احداث فرماتے۔ جبکہ اس قسم کا نظریہ یوں بھی غیر معقول ہے

دوسری وجہ: "الرد علی المنطقیین" کی ترتیب ہے، اس کتاب میں ابن تیمیہ نے منطق کے

[1] الرد علی المنطقیین

چار اصولی مسئلوں پر تنقید کی ہے، ان میں سے دوسرے مسئلہ کی ایک اہم بحث (المقام الثانی) یہ ہے:

"هل يمكن تصور الاشياء بالحدود"[1]

اس باب میں دو رائیں ہیں، اہل منطق کا کہنا ہے کہ

فائدة الحد تصوير المحدود	حد (منطقی تعریف) کا فائدہ یہ ہے کہ وہ اس چیز کی
وتعريف حقيقته[2]	جسکی تعریف کیجاتی ہے، تصویر کھینچ دیتی ہے اور اسکی
	حقیقت کی تعریف بیان کر دیتی ہے،

اس کے برعکس علماے اسلام کا خواہ فقہا ہوں یا متکلمین، کہنا ہے کہ

ان الحد فائدته التمييز بين	حد کا فائدہ یہ ہے کہ وہ اس چیز کو جس کی تعریف
المحدود وغيره[3]	کیجاتی ہے اس کے غیر سے ممتاز کر دیتی ہے،

اس کی مزید توضیح کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

باقی فرق معتزلہ، اشاعرہ و کرامیہ اور شیعہ وغیرہ میں سے خواہ وہ چاروں اماموں کے پیروؤں میں سے ہوں یا نہ ہوں جنھوں نے اس موضوع پر کتابیں لکھی ہیں، ان کے نزدیک حدود (منطقی تعریفات) محدود کو (جسکی تعریف کیجائے) غیر محدود سے ممتاز کرنے کا فائدہ دیتی ہیں، یہ بات متکلمین میں سے خواہ صفات باری کے قائل ہوں یا نہوں جیسے ابی الحسن الاشعری، قاضی ابوبکر اسحق، ابوبکر بن فورک، قاضی ابی یعلی، ابن عقیل، ابی المعالی الجوینی، ابی المیمون النسفی وغیرہم اور ان سے پہلے اکابر معتزلہ میں سے ابو علی، ابو ہاشم اور عبد الجبار وغیرہم اور اسی طرح اکابر شیعہ میں سے ابن نوبخت طوسی وغیرہم اور اسی طرح اکابر فرقہ کرامیہ میں سے محمد بن ہیثم وغیرہ اہل نظر متکلمین کی کتابوں کے مباحث میں جن کی نشاندہی طوالت کا موجب ہوگی معلوم و مشہور ہے، کیونکہ جب یہ لوگ منطقی تعریف کی بحث کرتے ہیں تو کہتے ہیں کہ کسی شئی کی حد (منطقی تعریف) اور حقیقت اسکا وہ خاصہ ہے جو اسے دوسری چیزوں سے ممتاز بناتا ہے

[1] الرد علی المنطقیین ص ۱۴، [2] ایضاً [3] ایضاً

ابن تیمیہ کا بھی یہی مسلک ہے کہ حد سے محدود کی تصویر ذہن میں نہیں کھنچ سکتی اور نہ وہ محدود کی معرفت کا فائدہ دے سکتی ہے [الحد لایفید معرفۃ المحدود]۔ اس کے مقابلے میں اہل منطق کا کہنا ہے کہ جو حد تصور حقیقت کا فائدہ دے سکتی ہے وہ "حد تام" ہے جو کہ جنس اور فصل سے مرکب ہوتی ہے،

ابن تیمیہ نے ان کا قول نقل کیا ہے،

الحد التام وھو الحقیقی وھو	حد تام (اور وہ حقیقی ہے) ذاتیات محدود میں
المؤلف من الجنس والفصل	جنس (جو محدود اور غیر محدود کے ابین مشترک
من الذاتیات المشترکۃ و	ہوتی ہے) اور فصل (جو محدود کو غیر محدود سے
الممیزۃ دون العرضیات[1]	ممتاز کرتی ہے) سے مرکب ہوتی ہے، یہ ذاتیات
	ہی سے مرکب ہوتی ہے عرضیات سے نہیں ۔

ابن تیمیہ نے اس پر تنقید کرتے ہوئے لکھا ہے،

فنقول مبنی ھذا الکلام علی	پس ہم کہتے ہیں کہ یہ کلام ذاتی اور عرضی کی
الفرق بین الذاتی والعرضی[2]	تعریف پر مبنی ہے،

غرض ابن تیمیہ نے اہل منطق کے موقف (ان الحد فائدتہ التمییز بین المحدود وغیرہ) کے رد میں نو دلیلیں دی ہیں، ان میں سے چھٹی دلیل ہے

التفریق بین الذاتی والعرضی باطل[3]	ذاتی اور عرضی کے درمیان تفریق باطل ہے

اس "ذاتی اور عرضی کی تفریق" کے مسئلے کی بنیاد دو اساسی مسئلوں پر قائم ہے: ایک وجود و ماہیت کی تفریق و انفکاک اور دوسرے ماہیات کے ذاتیات اور لوازم کی تفریق،

وھذا الکلام الذی ذکروہ مبنی	اور یہ کلام جس کا ان لوگوں نے ذکر کیا ہے وہ دو غلط
علی اصلین فاسدین: الفرق بین	اصولوں پر مبنی ہے، ماہیت اور اس کے وجود

[1] الرد علی المنطقیین ص ۶۲ [2] ایضاً ص ۶۳ [3] ایضاً ص ۶۳

الماھیۃ ووجودھا ثم الفرق	میں تفریق اور ماہیت کے ذاتیات اور
بین الذاتی لھا واللازم لھا[1]	لوازم میں تفریق،

ان میں سے پہلی اصل کا مبنیٰ علیہ اعیان مجردہ کا خیال ہے، چنانچہ فرماتے ہیں:

الکلام علی الفرق بین الماھیۃ	ماہیت اور اس کے وجود کے فرق کی بحث۔
ووجودھا فالاصل قولھم ان	اس باب میں اصل ان کا یہ قول ہے کہ ماہیت
الماھیۃ لھا حقیقۃ ثابتۃ فی	کی خارج میں ایک حقیقت ہوتی ہے جو اس کے
الخارج غیر وجودھا[2]	وجود سے مغایر ہوتی ہے۔

غرض اہل منطق کے اس دعوے کا کہ "الحد فائدتہ تصویر المحدود وتعریف حقیقتہ" کا اصل الاصول اعیان مجردہ کا عقیدہ ہے، اس لیے ابن تیمیہ کے لیے اس کا انکار ناگزیر تھا، مگر انھوں نے نہ تو امثال افلاطونی کا براہ راست ابطال کیا، جس طرح ارسطو نے "مابعد الطبیعۃ" میں کیا ہے یا کم از کم ان کے معاصر متاخر قاضی عضد الدین الایجی نے المواقف میں کیا ہے اور نہ وجود و ماہیت کی عینیت پر منطقی انداز میں استدلال کیا ہے جیسا کہ قاضی عضد نے امام اشعری کی طرف منسوب کیا ہے، بلکہ فطرت سلیمہ اس مسئلہ کو جس طرح سمجھتی ہے، اسی طرح سیدھے سادھے طور پر بیان کر دیا ہے،

ج۔ حنیف صاحب نے یہ شاعرانہ حسن تعلیل تراشی ہے،

"ابن عربی اور تمام ایسے صوفیا جو نظریۂ وحدت الوجود کے علمبردار ہیں، ان کے چونکہ مذہبی حریف ہیں، اس لیے ان کے لیے ضروری ہو جاتا ہے کہ ان کے افکار و خیالات کی اچھی طرح تردید کریں ...... لہذا جس جہت اور پہلو سے بھی اس کی تائید کا کوئی امکان ابھر سکتا تھا، اس کا انھوں نے بزور ابطال کیا ہے، اور یہ ماننا پڑے گا کہ اگر افلاطون کے مثل کا

[1] و [2] الرد علی المنطقیین ص ۶۴

ابطال ہو جائے اور کلیات کا علیحدہ وجود قائم نہ رہے تو یہ نظریہ وحدت وجود کے لیے کوئی منطقی وجہ باقی نہیں رہتی، اس وجہ سے علامہ نے جابجا اپنی کتابوں میں اس کی تردید کی ہے اور جزئیات کے سوا کلیات کے خارجی وجود کو ماننے سے انکار کر دیا ہے۔"[1]

اس شاعرانہ حسن تعلیل پر تبصرہ تو آگے آئے گا، یہاں یہ بتا دینا ضروری ہے کہ خود ابن تیمیہ نے اپنی کسی کتاب میں اس کی جانب کہیں کوئی اشارہ تک نہیں کیا ہے، یہ حنیف صاحب کی جدت طرازی بلکہ افسانہ تراشی ہے، مجھے شبہ ہے کہ انھوں نے "الرد علی المنطقیین" کا دقت نظر سے مطالعہ ہی نہیں فرمایا ہے، اور اس کی تلافی اس قسم کی دل خوش کن جدت طرازیوں سے کرنے کی کوشش کی ہے،

حنیف صاحب نے اس ذیلی عنوان کے آخر میں فرمایا ہے:

مسلمان اہل فکر کی دلچسپیاں ارسطو اور اس کی منطق سے زیادہ رہی ہیں اور ارسطو نے کلیات کے حقیقی وجود کو تسلیم نہیں کیا، یہی نہیں کہ تسلیم نہیں کیا بلکہ اسکے خلاف دلائل پیش کیے ہیں۔"[2]

اس استدلال کے دونوں مقدمے صحیح ہیں، مگر ان کے نتیجہ میں حنیف صاحب جو استبعاد پیدا کرنا چاہتے ہیں وہ غلط ہے، کیونکہ ان دونوں مقدموں میں حقیقتاً کوئی قدر مشترک نہیں ہے، یہ صحیح ہے کہ "مسلمان اہل فکر کی دلچسپیاں ارسطو اور اس کی منطق سے زیادہ رہی ہیں" ارسطو اور یونانی فلسفہ مسلمانوں کے نزدیک مترادف الفاظ تھے، خلیفہ مامون الرشید کا شغف جب فلسفہ سے زیادہ بڑھا تو اس نے تمام فلاسفۂ یونان میں سے خواب میں صرف ارسطو ہی کو دیکھا، موافقین تو موافقین مخالفین فلسفہ نے بھی یونانی فلسفہ کے باب میں صرف ارسطو ہی پر اعتماد کیا ہے، چنانچہ امام غزالی نے تہافۃ الفلاسفہ میں لکھا ہے۔

لیعلم ان الخوض فی حکایة	فلاسفہ کے اختلافات کی حکایتیں غور و فکر
اختلاف الفلاسفة تطویل	طویل بیان چاہتا ہے، کیونکہ ان کی تقریریں

لہ و عہ ثقافت ص ۲۲

فان خطبهم طویل ونزاعهم	طویل ہیں، ان کی نزاعیں کثیر ہیں، ان کی رائیں
کثیر وآراؤهم منتشرة وطرقهم	منتشر ہیں اور ان کے مناہج مختلف ہیں، اسلیے
متباعدة متدابرة فلنقتصر	ہم صرف ان کے پیشوا کی رایوں میں تناقض
علی اظهار التناقض فی رأی	کے اظہار پر اکتفا کریں گے، جو فیلسوف مطلق
مقدمهم الذی هو الفیلسوف	اور معلم اول ہے، کیونکہ اس نے ان کے علوم
المطلق والمعلم الاول فانه	کو مرتب کیا اور ان کے گمان کے مطابق ان کی
رتب علومهم وهذبها بزعمهم	تنقیح و تہذیب کی، ان کی رایوں سے حشو و زوائد
وحذف الحشو من آرائهم	کو دور کیا اور جو امر ان کے اصولی خیالات
وانتقی ماهو الاقرب الی اصول	کے زیادہ قریب ہے، اس کی طرف تحویل کیا
اهوائهم وهو ارسطاطالیس[1]	اور وہ ارسطو ہے۔

یہ بھی صحیح ہے کہ "ارسطو نے کلیات کے حقیقی وجود کو تسلیم نہیں کیا اور اس کے خلاف دلائل پیش کیے ہیں"، چنانچہ فارابی نے "اغراض مابعد الطبیعة" میں ارسطو کی "مابعد الطبیعة" کی ترتیب کے بارے میں لکھا ہے:

"المقالة السادسة تشتمل	چھٹا مقالہ اس بات پر مشتمل ہے کہ .....
علی ان لا وجود للمثل[2]	امثال مجردہ کا کوئی وجود نہیں ہے۔

بلکہ ساتواں مقالہ تو ان ہی امثال افلاطونی کی تردید و ابطال کے لیے وقف ہے، چنانچہ اسی کتاب میں آگے چل کر لکھتا ہے:

المقالة السابعة علی جوامع هذه	ساتواں مقالہ اس مقالہ کے اصول کلیہ پر

لہ تہافۃ الفلاسفہ ص ۳ عہ الابانة عن غرض ارسطو طالیس فی کتاب مابعد الطبیعة (مشمولہ مجموعہ فلسفہ ابونصر فارابی ص ۴۴)

المقالة واتمام القول فی صوَ	مشتمل ہے، اس میں صور افلاطونیہ کی بحث
الافلاطونیة وغناء التکونات	کو مکمل کیا گیا ہے اور یہ بیان کیا گیا ہے کہ کونات
عنها فی التکون۔[۱]	اپنے تکون میں ان امثال افلاطونی کی محتاج نہیں ہیں۔

اسی طرح اس نے "الجمع بین رائی الحکیمین" میں لکھا ہے:

وارسطو ذکر فی حرفه فیما بعد	ارسطو نے اپنی کتاب الحروف (ما بعد الطبیعۃ) میں
الطبیعة کلاما شنع فیه علی	امثال افلاطونی کے قائلین کے اقوال کی تشنیعیں
القائلین بالمثل والصوَ التی	بیان کی ہیں جن کے لیے کہا جاتا ہے کہ وہ عالم ربوبیت
یقال بها انها موجودة قائمة	میں موجود اور قائم ہیں اور کبھی فاسد نہیں ہوتیں،
فی عالم الاله غیر فاسدة و	اس کے اس قول سے جو خرابیاں لازم آتی
بین ما یلزمها من الشناعات[۲]	ہیں انھیں بیان کیا ہے،

لیکن باوجود ان دونوں مقدموں کی صحت کے ان دونوں میں کوئی قدر مشترک نہیں ہے کیونکہ جس "ارسطو کے ساتھ مسلمانوں کی دلچسپیاں رہی ہیں" وہ حقیقی ارسطو نہیں تھا، بلکہ نوفلاطونی شارحین کا خیالی ارسطو تھا، چنانچہ امام غزالی نے "تہافۃ الفلاسفہ" میں اس بات کیجانب اشارہ کیا ہے:

ثم المترجمون لکلام ارسطاطالیس	پھر ارسطو کی کتابوں کے مترجمین کا کلام تبدیل و
لم ینفک کلامهم عن تحریف	تحریف سے خالی نہیں ہے جسکی وجہ سے اسکی
وتبدیل محوجین الی تفسیر و	تفسیر اور تاویل کی ضرورت باقی رہی، اسی تفسیر
تاویل حتی اثار ذالك ایضاً	و تاویل کی بنا پر ان میں نزاعات پیدا
نزاعاً بینهم[۳]	ہو گئیں،

[۱] الابانۃ عن غرض ارسطوطالیس فی کتاب ما بعد الطبیعۃ (مشمولہ مجموعہ فلسفہ ابو نصر فارابی ص ۴۴)
[۲] الجمع بین رائی الحکیمین (مشمولہ مجموعہ فلسفہ ابو نصر فارابی) ص ۲۱ و ۲۲ [۳] تہافۃ الفلاسفہ ص ۴۱۲

نزاع اور تفسیر و تاویل کی یہ حاجت، مسلمانوں میں فلسفہ کے داخل ہونے سے پہلے ہی شروع ہو چکی تھی، چنانچہ نوفلاطونی شارحین افلاطون اور ارسطو کی تعلیمات میں تضاد دور کرنے اور مطابقت پیدا کرنے کی کوشش کیا کرتے تھے، چنانچہ ولیم نیسل مختصر تاریخ فلسفہ میں لکھتا ہے:

"تیسری صدی کے اختتام سے پیشتر ہی ارسطاطالیسی تعلیمات کا خاص مقام نوافلاطونی جماعت تھیمنسٹیس (ثامیطوس) جیسے لوگ افلاطونی کہلانے کے بجائے مشائی کہلانا زیادہ پسند کرتے تھے، لیکن وہ درحقیقت ایک حد تک ارسطو کے محض شارح تھے اور ایک حد تک انتخاب پسند کرتے تھے۔"[۱]

دوسری جگہ اسی ثامیطوس کے بارے میں جو ایتھنز کی جماعت کا خاص علمبردار تھا، لکھتا ہے:

"قسطنطنیہ میں تھیمسٹیوس نے پوری طرح اپنے آپ کو افلاطون اور ارسطو کے مطالب سمجھانے کے لیے وقف کر دیا، اگرچہ اس کی انتخابی سطحیت کی وجہ سے ہم اسے جدید افلاطونیوں میں شمار نہیں کر سکتے لیکن افلاطون اور ارسطو کی تعلیمات کے باہم موافق ہونے میں وہ ان کا ہم عقیدہ تھا۔"[۲]

یہی انداز فکر حکمائے اسلام میں بھی مروج رہا، چنانچہ فارابی نے ایک مستقل کتاب اس موضوع پر لکھی کہ افلاطون اور ارسطو کی تعلیمات میں کوئی تضاد نہیں ہے، اس کتاب کا نام "الجمع بین رائی الحکیمین" ہے، اس میں دیگر مسائل کے ساتھ ساتھ مسئلہ کلیات کے بارے میں بھی لکھا ہے کہ اس باب میں دونوں کے درمیان کوئی بنیادی اختلاف نہیں ہے۔ اور کتاب الحروف (ما بعد الطبیعۃ) کے حوالے سے بتاتا ہے کہ ارسطو نے "اعیان مجردہ" پر بڑے شدید اعتراض کیے ہیں [حوالہ اوپر مذکور ہوا] لیکن یہ بھی بتاتا ہے کہ ارسطو نے "اثولوجیا" میں ان اعیان مجردہ کا اثبات کیا ہے، چنانچہ لکھتا ہے:

[۱] مختصر تاریخ فلسفہ یونان ص ۲۴۷ [۲] ایضاً ص ۲۸۸ و ۲۸۹

وقد نجد ان ارسطو فی کتابه فی الربوبیة المعروف باثولوجیا یثبت صور الروحانیة ویصرح بانها موجودة فی عالم الربوبیة[1]

ارسطو اپنی کتاب ربوبیت میں جو اثولوجیا کے نام سے مشہور ہے، صور روحانیہ کو ثابت کرتا ہے اور اس بات کی تصریح کرتا ہے کہ وہ عالم ربوبیت میں موجود ہیں۔

اس ظاہری تناقض کی توجیہ فارابی نے اس طرح کی ہے کہ یہ اقوال بظاہر ایک دوسرے کے خلاف ہیں لیکن ان کے باطنی مفہوم میں کوئی اختلاف نہیں ہے، چنانچہ لکھتا ہے:

فلا یخلو هذه الاقاویل اذا اخذت علی ظواهرها من احد ثلث حالات، اما ان یکون بعضها مناقضاً بعضها، واما ان یکون بعضها لارسطو وبعضها لیس له، واما ان یکون لها معان وتاویلات تتفق بواطنها وان اختلف ظواهرها فتتطابق عند ذلک وتتفق[2]

پس اگر یہ اقوال اپنی ظاہری شکل میں لیے جائیں تو تین حال سے خالی نہ ہوں گے۔ یا تو ایک دوسرے سے متناقض ہوں گے یا بعض ارسطو کے ہوں گے اور بعض ارسطو کے نہ ہوں گے، یا ان کے ایسے معانی اور تاویلات ہوں گے جن کے باطن متفق ہوں گے اگرچہ ظاہر مختلف ہوں، ایسی صورت میں وہ ایک دوسرے کے مطابق اور موافق ہوں گے،

واقعات دوسری شق کی تائید کرتے ہیں، کیونکہ "کتاب الحروف" (مابعد الطبیعۃ) ارسطو کی ہے اور "اثولوجیا" برقلس افلاطونی کی لیکن فارابی تیسری شق پر مصر ہے، یعنی بظاہر اعیان مجردہ کے انکار کے ارسطو کسی نہ کسی شکل میں ان کا قائل ہے، گو یہ اصرار بیجا تھا، لیکن اسلامی فکر کی تاریخ میں

[1] الجمع بین رائ الحکیمین ص ۲۲ [2] ایضاً ص ۲۲ و ۲۳

وہ حقیقت بنکر ایک طبقہ سے دوسرے طبقہ میں منتقل ہوتا رہا، حتی کہ ابن تیمیہ نے بھی اسی غلط العام پر اعتماد کیا ہے، اور لکھا ہے کہ اگرچہ ارسطو اور اس کے پیرو افلاطون کے امثال معلقہ (اعیان مجردہ) کے منکر تھے، پھر بھی وہ مادہ مجرد عن الصور کے خارج میں وجود پر مصر تھے، اور اس پر بھی اصرار کرتے تھے کہ حقائق نوعیہ اپنے اشخاص معینہ سے بے نیاز ہو کر بھی خارج میں ثابت ہیں، اس لیے نظری طور پر بتعین ارسطو کسی نہ کسی صورت میں حقائق نوعیہ کے خارجی ثبوت پر مصر ہے۔

اس لیے اس بات میں کوئی استبعاد نہیں ہے کہ ارسطو اور اس کی منطق سے مسلمانوں کی دلچسپی اور اس بات کے احساس کے باوجود کہ ارسطو نے بظاہر کلیات کے وجود خارجی کا انکار کیا ہے، مسئلہ کلیات تمام عمیق الفکر و دقیق النظر حکما، میں مقبول رہا، مثلاً صدرائے شیرازی نے "الاسفار الاربعہ" میں ایک مستقل بحث "فصل فی تحقیق الصور والمثل الافلاطونیہ" کے عنوان سے صور مجردہ اور مثل افلاطونیہ کے اثبات و تحقیق میں لکھی ہے، اور اس فصل میں شیخ بوعلی سینا کا اختلاف نقل کرنے کے بعد اپنا خیال اس طرح ظاہر کیا ہے۔

ونحن بعون الله وتوفیقه نذکر اولاً وجوه ماقیل فی تاویل کلامه ومایقدح به فی کل من وجوه التاویل ثم ما هو الحق عندی فی تحقیق الصور المفارقة والمثل[1]

اور ہم اللہ تعالیٰ کی مدد اور توفیق سے جو کچھ ابن سینا کے کلام کی تاویل میں کہا گیا ہے اور ہر تاویل پر جو اعتراضات کیے گئے ہیں ان کا ذکر کریں گے اور بعد میں بتائیں گے کہ صور مفارقہ اور امثال مجردہ کے باب میں ہمارے نزدیک قول محقق کیا ہے

غرض اس واقعہ میں کوئی استبعاد نہ ہونا چاہیے، اگر ایسا نہ ہوتا تو البتہ استبعاد ہوتا، کاش حنیف صاحب اس اہم اور مشکل مسئلہ پر قلم اٹھانے سے پہلے تاریخ فکر اسلامی کا دقت نظر سے مطالعہ فرمایا ہوتا،

[1] اسفار اربعہ جلد اول ص ۱۲۱

۷۔ لیکن مقالہ نویس نے قلت مطالعہ کی تلافی قیاس آرائی اور شاعرانہ حسن تعلیل سے کرنا چاہی ہے، اس کی تفصیل ۶ (ج) میں گذر چکی ہے، اس کے بعد انھوں نے ایک غیر متعلق بحث "عقیدہ وحدت الوجود کا پس منظر" کے عنوان سے چھیڑ دی ہے۔ مقالہ نویس کی منجھی ہوئی زبان ان کے ادبی ہونے کی شاہد اور اس کی مستحق ہے کہ ادبیات عالیہ میں اس کو جگہ دیجائے، لیکن منطق و فلسفہ کے خشک مسائل کے لیے اسلوب کی رنگینی سہولت فہم کے بجائے اشکال پیدا کر دیتی ہے، عقیدہ وحدت الوجود کا پس منظر کچھ ہی کیوں نہ ہو وحدت الوجود اور اعیان مجردہ میں کوئی لزوم نہیں، اس سلسلے میں چند امور قابل غور ہیں :۔

ا۔ صوفیا کا وحدت الوجود اور پیروان افلاطون کے اعیان مجردہ ایک چیز نہیں ہیں، امثال افلاطونی میں بہر حال تعدد و تکثر تسلیم کیا جاتا ہے، جو وحدت الوجود کے بنیادی عقیدے کے خلاف ہے، اس لیے اگر صوفیا وحدت الوجود کے قائل ہوں اور علامہ ابن تیمیہ اس کے منکر تو اس اختلاف عقیدہ سے یہ کس طرح ثابت ہو سکتا ہے کہ وہ "کلیات" یا "اعیان مجردہ" کے ابطال پر مجبور ہو جائیں،

ب۔ مقالہ نگار کا یہ ارشاد

"اور ماننا پڑے گا کہ اگر افلاطون کے مثل کا ابطال ہو جائے اور کلیات کا علحدہ وجود قائم نہ رہے تو نظریۂ وحدت الوجود کے لیے کوئی منطقی وجہ باقی نہیں رہتی"[1]

صحیح نہیں ہے، نظریۂ وحدت الوجود امثال افلاطونی [اعیان مجردہ] پر مبنی نہیں ہے، منطق اور تاریخ دونوں کا فیصلہ حنیف صاحب کے خلاف ہے منطق کا فیصلہ اوپر مذکور ہوا کہ امثال افلاطونی میں بہر حال تعدد و تکثر تسلیم کیا جاتا ہے، جو وحدت الوجود کے عقیدے کے سراسر خلاف ہے، تاریخ کا فیصلہ بھی حنیف صاحب کے دعوے کے خلاف ہے، وحدت الوجود کا نظریہ نظریۂ تصورات [اعیان مجردہ]

لہ ثقافت ص ۲۲

سے کہیں زیادہ قدیم ہے، وحدۃ الوجود کا نظریہ اس زمانہ سے ہے جب نظریہ تصورات یعنی اعیان مجردہ کے نظریہ کا وجود بھی نہ تھا، اس کی تفصیل یہ ہے

کلیاتِ مجردہ [تصورات : Ideas) کے عقیدے کا آغاز افلاطون سے شروع ہوتا ہے، غالباً جب تک وہ سقراط کی صحبت میں رہا، اس قسم کی مابعد الطبیعی قیاس آرائیوں کی طرف متوجہ نہیں ہوا، سنہ ۳۹۹ ق م میں سقراط کی موت کے بعد وہ مختلف ملکوں کی سیر کرنے کے بعد اطالیہ گیا جہاں اس نے پیروان فیثا غورث سے فیثا غورثی تعلیم کو اخذ کیا اور نظریۂ تصورات (اعیان مجردہ) اس نے سنہ ۳۸۰ ق م کے بعد باقاعدہ مرتب کیا، ولیم نیل کہتا ہے :

"گورگیاس، مینو، یوتھیمڈوس اور ان سے زیادہ واضح طور پر تھیٹیٹوس، سوفسٹ، پولیٹیکوس، پارمینائیڈیز اور کراٹائلوس میں نظریۂ تصورات حیات قبل ولادت، بقائے روح، تناسخ اور فیثا غورثی فلسفے سے جس قسم کی واقفیت ظاہر ہوتی ہے اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ یہ مکالمات سقراطی دور کے نہیں ہو سکتے"[1]

یعنی افلاطون نظریۂ تصورات سے سقراط کی زندگی میں واقف نہیں ہوا تھا، بلکہ اسکی موت کے بعد اس نے اس کو مرتب کیا،

اس کے مقابلے میں نظریہ وحدۃ الوجود کا آغاز زینو فینیز ایلیائی سے ہوتا ہے، جس نے سنہ ۴۸۰ ق م کے قریب وفات پائی [سقراط کی موت سے تقریباً اسی سال قبل] ویبر لکھتا ہے :

"اس کی [زینوفینیز کی] تحریروں اور تقریروں سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ وہ فلسفیانہ توحید کا بانی ہے جس کو وہ وحدۃ الوجود کا ہم معنی سمجھتا ہے"[2]

اسی طرح ولیم نیل لکھتا ہے :

"زینوفینیز خدا اور کائنات کو ہم وجود سمجھتا تھا، جب وہ کائنات کو دیکھتا تھا تو کہتا تھا کہ سب کچھ

لہ مختصر تاریخ فلسفہ یونان ص ۱۱۳ ۲ تاریخ فلسفہ ص ۱۴، ۱۵

ایک ہے اور تمام وجود خدا ہے۔"[۱]

پروفیسر تھلی لکھتا ہے:

"زینوفینیز عقیدۂ وحدۃ الوجود کا قائل [Panthaist] ہے۔ وہ خدا کو کائنات کا اصول ازلی سمجھتا ہے جس میں ہر چیز من حیث الوحدت والکلیۃ پائی جاتی ہے، بالفاظ دیگر خدا ہی کائنات ہے۔ وہ روح مجرد نہیں ہے بلکہ تمام حی بالذات فطرت کا مجموعہ ہے (جیسا کہ یونانیوں کا فطرت کے متعلق (Hylozoism) کا عقیدہ تھا)[۲]

اور ولیم نیل کی تصریح کے مطابق خود افلاطون اس واقعہ کا قدیم ترین مورخ ہے:

"افلاطون کہتا ہے کہ تمام اشیا کی وحدت کی تعلیم سب سے پہلے زینوفینیز نے دی۔"[۳]

زینوفینیز کی تعلیم کو اس کے شاگرد پرمینڈس (Parmenides) نے ترقی دی

ویبر لکھتا ہے:

"پارمینائیڈیز اپنے استاد کی تعلیم کی تکمیل کرتا ہے، اور اس کو ایک بالکل وحدتی مذہب کا نقطۂ آغاز بناتا ہے۔"[۴]

اس نے زینوفینیز کے نظریۂ وحدۃ الوجود کے لیے منطقی دلائل فراہم کیے جن کی تفصیل کا یہ موقع نہیں ہے، ان کا خلاصہ یہ ہے کہ "وجود ازلی غیر متغیر، غیر متحرک مسلسل، ناقابل تقسیم لامحدود و بے ہمتا ہے، غور کرنے والے کے لیے صرف ایک ہی ہستی ہے، واحد مطلق جس میں تمام انفرادی امتیازات فنا ہو جاتے ہیں، وہ ہستی جو غور کرتی ہے اور جس ہستی پر وہ غور کرتی ہے، دونوں ایک ہی ہیں [فاکر و مفکور یا عالم و معلوم ایک ہی ہیں]

ولیم نیل کہتا ہے:

۱؎ مختصر تاریخ فلسفہ یونان ص ۵۴ ۲؎ تاریخ فلسفہ از پروفیسر تھلی ص ۵۳ ۳؎ مختصر تاریخ فلسفہ یونان ص ۴۵
۴؎ تاریخ فلسفہ ویبر ص ۱۵

"زینوفینیز نے خدا اور کائنات کی وحدت اور سرمدیت کو پیش کیا تھا لیکن پارمینائیڈیز نے ان صفات کو بطور نتیجہ لازم تمام حقیقت موجودہ پر عائد کیا اور اشیا کی کثرت اور ان کے تغیر کی نسبت کہا کہ یہ محض نمود بے بود ہے۔"[۱]

اس طرح "وجود مطلق" [جو مسلمان قائلین وحدۃ الوجود کے نظام فکر کی جان ہے] کے تصور کا آغاز پرمینڈس ہی سے ہوتا ہے اور ایسا سمجھنا چاہیے، رائج الوقت اسلوب فکر کے ماتحت "وجود مطلق ہی" ہی کو مبدء کائنات سمجھتا تھا، ولیم نیل لکھتا ہے:

"وہ (پرمینڈس) کہتا ہے فقط وجود ہے، غیر وجود نہ ہے اور نہ ہو نا خیال میں آسکتا ہے۔"[۲]

غرض نظریۂ وحدۃ الوجود [بشمول عقیدۂ وجود مطلق] نظریۂ تصورات (نظریۂ اعیان مجردہ) سے کہیں زیادہ قدیم ہے، اس لیے حنیف صاحب کا یہ دعویٰ بالکل بے بنیاد ہے کہ اگر افلاطون کی مثل کا ابطال ہو جائے تو نظریۂ وحدۃ الوجود کے لیے کوئی منطقی وجہ باقی نہیں رہتی، کیونکہ زینوفینیز اور پرمینڈس کے زمانہ میں نظریہ وحدۃ الوجود بغیر نظریۂ امثال معلقہ (کلیات مجردہ) ہی پھلتا پھولتا رہا، بلکہ پرمینڈس نے اپنی جدت فکر سے نظریۂ وحدۃ الوجود کی تائید و استحکام کے لیے جو منطقی دلائل فراہم کیے، ان کا نظریہ تصورات (اعیان مجردہ) کا ادنیٰ تعلق بھی نہیں ہے، اور اگر بالفرض نظریہ تصورات کی اساس پر عقیدۂ وحدۃ الوجود کی تعمیر کیجائے تو اس میں وہ استواری نہ آسکے گی جو پرمینڈس نے بغیر نظریہ اعیان مجردہ کے حوالے کے اسے بخشی تھی،

ج۔ ابن تیمیہ کی تحریروں میں اس کا کوئی اشارہ نہیں پایا جاتا کہ انھوں نے نظریۂ وحدۃ الوجود کے ابطال کے لیے امثال افلاطون کے ابطال کو بنیاد استدلال بنایا ہو، اس کی تفصیل آگے آئیگی اس سے پہلے مضمون نگار کی ایک جدت طرازی کی اصلاح ضروری ہے، فرماتے ہیں:

۱؎ مختصر تاریخ فلسفہ یونان ص ۴۶ ۲؎ ایضاً ص ۴۷

یہ اپنے مزاج اور فطرت کے اعتبار سے دینیات کے آدمی ہیں، لہٰذا ہر ہر مسئلے پر دینی نقطۂ نظر سے غور و فکر کرنے کے عادی ہیں، ابن عربی اور تمام ایسے صوفیا جو نظریۂ وحدۃ الوجود کے علمبردار ہیں، چونکہ ان کے مذہبی حریف ہیں، اس لیے ان کے لیے ضروری ہو جاتا ہے کہ انکے افکار و خیالات کی اچھی طرح تردید کریں، اور اسلامی سماج میں رائج اور رچے ہوئے ہر اس عقیدہ اور فکر کا ناقدانہ جائزہ لیں کہ جس کو ان کے نزدیک مسلمہ دینی رجحان کے خلاف قرار دیا جا سکتا ہے، وحدۃ الوجود کا محولۂ بالا عقیدہ اسی انداز کا ہے لہٰذا جس جس جہت اور پہلو سے بھی اس کی تائید کا کوئی امکان ابھر سکتا تھا اس کا انھوں نے پرزور ابطال کیا ہے"۔[1]

مگر واقعہ یہ ہے کہ ابن تیمیہ سلفی العقیدہ مسلمان ہیں اور سلف صالحین کے مسلک سے ادنیٰ انحراف بھی ان کو گوارا نہیں، ائمۂ سلف کے مواقف میں سب سے اہم موقف "صفات باری کے اثبات" کا ہے، اور یہی ابن تیمیہ کا مختار ہے، فرماتے ہیں:

ان الائمة المشهورين كلهم يثبتون الصفات لله تعالى ويقولون ان القرآن كلام الله ليس بمخلوق ويقولون ان الله يرى في الآخرة هذا مذهب الصحابة والتابعين لهم باحسان من اهل البيت وغيرهم وهذا مذهب الائمة المتبوعين مثل مالك بن انس والثوري والليث

تمام مشہور ائمہ اللہ تعالیٰ کے واسطے صفات کمالیہ کا اثبات کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ قرآن اللہ تعالیٰ کا کلام ہے جو مخلوق نہیں ہے اور کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا آخرت میں دیدار ہوگا، یہ تمام صحابہ اور تابعین کا خواہ وہ اہل بیت میں سے ہوں یا غیر اہل بیت، مذہب ہے، اور یہی ان تمام ائمہ کا مذہب ہے، جن کا اتباع کیا جاتا ہے، جیسے مالک بن انس اور ثوری، لیث بن سعد، اوزاعی، ابو حنیفہ، شافعی

[1] ثقافت ص ۲۲

بن سعد والاوزاعي وابي حنيفة والشافعي واحمد بن حنبل واسحق وداؤد ومحمد بن خزيمة ومحمد بن نصر المروزي وابي بكر بن المنذر ومحمد بن جرير الطبري واصحابهم[1]

احمد بن حنبل، اسحق، داؤد، محمد بن خزیمہ، محمد بن نصر مروزی، ابوبکر بن منذر، محمد بن جریر طبری اور ان کے اصحاب۔

اس کے برخلاف فرق جہمیہ و معتزلہ نے فلسفہ کی تقلید میں صفات باری کا نئے انداز سے انکار کیا اور اس انکار "تعطیل" کا نام "توحید" رکھا، چنانچہ ابن تیمیہ فرماتے ہیں:

وذلك ان من اصلهم انه ليس له صفة ثبوتية بل صفاته اما سلب ..... واما اضافة ..... واما مؤلف منها ..... ويعبرون عن هذه المعاني بعبارات هائلة انه ليس فيه كثرة كم ولا كثرة كيف ..... ومضمون هذه العبارات وامثالها نفي صفاته وهم يسمون نفي الصفات توحيدا وكذلك المعتزلة

اور یہ اس وجہ سے کہ منکرین صفات کا اصل الاصول یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے کوئی صفت ایمانی ثابت نہیں ہے، بلکہ اس کی صفات یا تو سلبی ہیں ..... یا اضافات ہیں ... یا سلبی اور اضافات سے مرکب ہیں ..... اور اس کو وہ بڑی ہیبت ناک عبارتوں میں تعبیر کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی ذات میں نہ تو باعتبار کم کے کثرت ہے اور نہ باعتبار کیف کے کثرت ہے ..... اور ان تمام عبارتوں کا منشا اللہ تعالیٰ کی صفات کا انکار ہے، اور اس نفی صفات کو وہ توحید کا نام دیتے ہیں

[1] منہاج السنہ جزء اول ص ۱۷۳

ومن ضاهاهم من الجهمية يسمون ذلك توحيداً وهم ابتدعوا هذا التعطيل الذي يسمون توحيداً...... ومن ههنا ابتدع من ابتدع لمن اتبعه على نفي الصفات اسم الموحدين وهؤلاء منتهاهم ان يقولوا هو الوجود المطلق بشرط الاطلاق كما قاله طائفة منهم وبشرط نفي الامور الثبوتية كما قاله ابن سينا واتباعه او يقولوا هو الوجود المطلق لا بشرط كما يقوله القونوي وامثاله[1]

اسی طرح معتزلہ اور جہمیہ ہیں جو لوگ انکی طرح ہیں وہ بھی اس کا نام توحید رکھتے ہیں، ان ہی نے اس تعطیل کی بدعت کی، جس کو وہ توحید کہتے ہیں ابتدا کی...... اور اسی وقت سے جس نے بھی اس کی بنیاد ڈالی ہو نفی صفات کے معاملہ میں اپنے متبعین کا نام موحد رکھا، ان لوگوں کا منتہائے فکر یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ وجود مطلق بشرط الاطلاق ہے، جیسا کہ ان میں سے ایک گروہ کا قول ہے یا وہ وجود مطلق ہے اس شرط کے ساتھ کہ امور ایجابی کی اس سے نفی کی جائے۔ جیسا کہ ابن سینا اور اس کے متبعین کہتے تھے یا یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ وجود مطلق لابشرط ہے جیسے صدر الدین قونوی وغیرہ،

غرض ابن تیمیہ کے نزدیک ابن عربی اور صدر الدین قونوی وغیرہ کی وحدۃ الوجود کا منبع و ماخذ جہمیہ و معتزلہ کی "تعطیل" ہے، جس کے وہ شدید مخالف ہیں، اور اسی لیے وہ وحدۃ الوجود کا ابطال کرتے ہیں، چنانچہ انھوں نے "بیان موافقۃ صریح المعقول لصحیح المنقول" میں اس تعطل کی تردید کے لیے تین دلیلیں دی ہیں، جن میں تیسری دلیل براہ راست فرق وجودیہ (بشمول

[1] بیان موافقۃ صریح المعقول لصحیح المنقول جزء اول ص ۱۷۰ - ۱۷۱

صدر الدین قونوی وغیرہ) کے رد میں ہے، چنانچہ فرماتے ہیں کہ وجود مطلق کی کوئی تعبیر بھی کی جائے اس کا مصداق صرف ذہن میں پایا جاتا ہے، عقل سلیم اس کے خارجی وجود کی نفی کرتی ہے اور یہ ایسی حقیقت ہے جس کا حذاق اہل منطق بھی اعتراف کرتے ہیں:

الوجه الثالث ان يقال الوجود المطلق بشرط الاطلاق او بشرط سلب الامور الثبوتية او لا بشرط مما يعلم انتفاءه في الخارج وانما يوجد في الاذهان وهذا مما قرروه في منطقهم اليوناني وبينوا ان المطلق بشرط الاطلاق كالانسان مطلق بشرط الاطلاق...... والوجود مطلق بشرط الاطلاق لا يكون الا في الاذهان دون الاعيان[1]

وجہ ثالث: یہ کہا جائیگا کہ وجود مطلق بشرط الاطلاق یا وجود مطلق اس شرط کے ساتھ کہ امور ایجابی کی اس سے نفی کر دی جائے یا وجود مطلق بغیر کسی شرط کے ان چیزوں میں سے ہے جن کو ہر شخص جانتا ہے کہ خارج میں نہیں پائے جا سکتے اور صرف ذہن ہی میں پائے جاتے ہیں اور انکو ان فلاسفہ نے اپنی یونانی منطق میں طے کر دیا ہے اور یہ تصریح کر دی ہے کہ مطلق بشرط اطلاق جیسے کہ انسان مطلق بشرط اطلاق...... اور وجود مطلق بشرط اطلاق صرف ذہن ہی میں ہوتا ہے نہ کہ خارج میں۔

غرض وجود مطلق کے وجدان فی الخارج (جو عقیدۂ وحدۃ الوجود کا سنگ بنیاد ہے) کا ابطال ابن تیمیہ نے براہ راست کیا ہے، بلکہ انکی تصریح سے تو یہاں تک معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک خود کلیات مجردہ (امثال افلاطونی) کا ابطال وجود مطلق کے ابطال پر موقوف ہے نہ کہ اس کا عکس جیسا کہ حنیف صاحب باور کرانا چاہتے ہیں، چنانچہ اسی تیسری دلیل میں یونانی منطق کے ماہرین

[1] بیان موافقۃ صریح المعقول لصحیح المنقول جلد اول ص ۱۷۱

کا مذکورۂ بالا فیصلہ نقل کرنے کے بعد کہتے ہیں کہ اسی بنا پر انھوں نے کلیات مجردہ (امثال افلاطونی) کا انکار کیا تھا، چنانچہ اس عبارت میں لکھتے ہیں :-

ولما ثبت قدمائهم الكليات	اور جب انکے متقدمین نے کلیات مجردہ کو جسے
المجردة عن الاعيان التي يسمونها	وہ امثال افلاطونی کا نام دیتے تھے، ثابت کیا
المثل الافلاطونية انكر ذلك	تو ان میں سے حذاق فلاسفہ نے اس کا انکار
حذاقهم وقالوا هذه لا تكون	کیا اور کہا کہ یہ خارج میں سوائے ذہن کے
الا في الذهن [1]	نہیں پائے جا سکتے۔

یعنی کلیات مجردہ کا انکار وجود مطلق کے انکار پر موقوف ہے، خدا معلوم مقالہ نگار نے ابن تیمیہ کی کس عبارت سے یہ مطلب نکالا ہے کہ "اگر افلاطون کے مثل کا ابطال ہو جائے اور کلیات کا علحدہ وجود قائم نہ رہے تو نظریۂ وحدۃ الوجود کے لیے کوئی منطقی وجہ باقی نہیں رہتی۔"

اسلیے مقالہ نویس کی شاعرانہ حسن تعلیل کی تائید نہ تو منطق سے ہوتی ہے نہ واقعات سے۔ کیا اچھا ہوتا اگر وہ اس قسم کی نظریہ تراشیوں کے بجائے تاریخ فکر اسلامی کا دقت نظر سے مطالعہ فرمالیتے، یا کم از کم ابن تیمیہ کی کتابوں کو پڑھ لیتے،

اسی قبیل کی جدت طرازیاں انھوں نے عقیدہ وحدۃ الوجود کا پس منظر" میں بھی فرمائی ہیں، اور معاشرتی عوامل کو اس کا سبب ٹھہرایا ہے، حالانکہ وحدۃ الوجود کے بارہ میں مختلف طبقات کے مختلف مسلک تھے۔ اور اس کے اسباب معاشرتی سے زیادہ فکری تھے، اگر یہ بحث ہمارے موضوع سے خارج ہے۔

---

[1] بیان موافقۃ صریح المعقول لصحیح المنقول ص ۱۲۲ - ۱۲۳

ہند و عرب کے قدیم علمی و ثقافتی تعلقات

از جناب قاضی اطہر مبارکپوری اڈیٹر البلاغ بمبئی

(۲)

خلیفہ ہارون رشید کی خدمت میں ایک ہندوستانی راجہ کے ہدایا اور زمرد کی چھڑی کی کہانی

ہندوستان کے ایک راجہ نے خلیفہ ہارون رشید کے پاس بہت سے ہدایا و تحائف بھیجے، ان میں زمرد کی ایک چھڑی ہاتھ بھر سے لمبی تھی، اس کے سرے پر یاقوت سرخ کی ایک چڑیا بنی ہوئی تھی، جو بے انتہا نازک و لطیف تھی، ہارون رشید نے یہ چھڑی اپنی زوجہ ام جعفر زبیدہ بنت جعفر کو دیدی جو وراثت میں منتقل ہو کر امین کے پاس آئی، پھر اس کے بھائی مامون کو ملی، اور ان دونوں کے بعد معتصم باللہ کے قبضہ میں آئی (ص ۲۰) ایک دن کا واقعہ ہے کہ معتصم اپنی مجلس خاص میں ندیموں کے ساتھ بیٹھا ہوا تھا، اور اس کے ہاتھ میں ایک چھڑی تھی، باتیں کرتے کرتے یہ چھڑی ندیموں کے سامنے ڈالدی اور ان سے پوچھا، تم لوگوں میں سے کوئی اس چھڑی کو پہچانتا ہے، سب نے اسے باری باری سے دیکھکر لاعلمی ظاہر کی، اور جب عبد اللہ بن محمد المخلوع کی باری آئی تو اس نے کہا، اے امیر المومنین! اس چھڑی کو ہندوستان کے راجہ نے ہدایا و تحائف کے ساتھ ہارون رشید کے پاس بھیجا تھا، رشید نے اسے زبیدہ کو دیدیا تھا، اور زبیدہ نے میرے والد کو اس وقت دیا تھا جب وہ بچے تھے، وہ اس سے کھیلا کرتے تھے، اس کے سرے پر یاقوت سرخ کی ایک چڑیا بنی ہوئی تھی جس کی قیمت ایک لاکھ دینار تھی، وہ چڑیا مجھے نظر نہیں آرہی ہے، یہ سنکر معتصم نے اس کے تلاش کرنے کا حکم دیا، اور خزانہ کے محافظوں کو دھمکی

دی کہ اگر انھوں نے وہ چڑیا فوراً حاضر نہ کی تو ان کو قتل کر دیا جائے گا۔ چنانچہ اسی وقت وہ چڑیا تلاش کی گئی اور اس چھڑی کے سرے پر لگا کر معتصم کے پاس اصلی شکل میں حاضر کی گئی،

خلیفہ مامون اور بوران بنت سہل کے زفاف کے موقع پر ہندستانی راجہ کا ہدیہ ہندی عود کا قصہ

ہندوستان کے ایک راجہ نے ۲۱۰ھ میں خلیفہ مامون کے ساتھ بوران بنت حسن بن سہل کی تقریب زفاف کے موقع پر حسن بن سہل کے پاس بہت سے قیمتی ہدایا روانہ کیے، جس میں ایک ٹوکری تھی جس میں ایسی عود ہندی تھی جس کی مثال ملنی مشکل تھی،

علی بن منجم کا بیان ہے کہ ایک رات ہم لوگ خلیفہ متوکل کے یہاں موجود تھے، ہمارے ساتھ حسن بن سہل کا لڑکا عبید اللہ بھی تھا، عبید اللہ ظریف الطبع ادیب تھا، علمی اور ادبی مجالس دیکھ چکا تھا، اور ادبا کی صحبت اٹھا چکا تھا، اس دن متوکل نے پچھنا لگوایا تھا، جس سے ضعف ہو گیا تھا، اور اطبا نے عود کی دھونی لینے کا مشورہ دیا تھا، جب دھونی دی جانے لگی تو حاضرین مجلس نے کہا کہ واللہ ہم نے آج تک اس عود کی جیسی خوشبو نہیں سونگھی تھی، یہ سنکر عبید اللہ بن حسن بن سہل نے کہا کہ یہ وہی عود ہے (ص ۳۲) جو ہندوستان کے راجہ نے میرے والد کے پاس میری بہن بوران کے زفاف کے موقع پر بھیجی تھی، متوکل نے عبید اللہ کو جھٹلایا اور وہ ٹوکری منگائی جس سے عود کا یہ ٹکڑا نکالا گیا تھا، تو اس میں یہ عود ایک اوقیہ سے بھی کم مقدار میں تھی اور ایک رقعہ بھی ملا جس میں تحریر تھا کہ هذا العود هدية ملك الهند الى الحسن بن سهل لزفاف بوران الى المامون اس لیے متوکل بہت شرمندہ ہوا، اس نے عبید اللہ کے لیے انعام و اکرام کا حکم صادر کیا اور اسی وقت اپنے وزیر عبید اللہ بن یحییٰ بن خاقان کو حکم دیا کہ کسی معتبر آدمی کو سفر خرچ کے لیے ایک ہزار دینار دو، اور دس ہزار دینار کی قیمت کے ایسے ہدایا و تحائف اس کے حوالے کرو جو ہندوستان میں نہیں پائے جاتے، وہ انھیں لیجا کر ہندوستان کے راجہ کے سامنے پیش کرے، اور اس کے بدلے

میں وہ عود مانگے جو اس کے یہاں محفوظ ہے، چنانچہ عبید اللہ بن یحییٰ وزیر نے ایک قاصد ہندوستان روانہ کیا، مگر وہ ہندوستان سے اس رات کو واپس پہنچا جس رات میں خلیفہ متوکل کا قتل ہوا تھا، اس لیے قاصد نے ہندوستان سے لائی ہوئی عود اپنے قبضہ میں رکھی، یہانتک کہ خلیفہ معتمد علی اللہ تخت نشین ہوا، اور عبید اللہ بن یحییٰ کو وزارت پر برقرار رکھا، قاصد کا بیان ہے کہ اس وقت میں اس کے پاس گیا، عبید اللہ نے دیکھتے ہی پوچھا، تم ہی قاصد بنکر ہندوستان کے راجہ کے پاس گئے تھے، میں نے کہا ہاں، آپ کے حکم کی تعمیل میں نے ہی کی تھی، پہلے راجہ کی خدمت میں حاضر ہو کر میں نے یہ ہدیہ پیش کیا جس سے وہ بہت خوش ہوا، جب میں نے عود کے بارے میں اس سے کہا تو اس نے کہا کہ اب میرے خزانہ میں یہ عود ایک سو سیر (ایک من) اور رہ گئی ہے، اس میں سے نصف تم لے لو اور نصف میرے لیے رہنے دو، میں اسے پھسلاتا رہا، یہانتک کہ ڈیڑھ سو رطل (۷۵ سیر) دینے پر راضی ہو گیا، اسی دوران میں ایک دن راجہ نے مجھے کھانے پر بلایا، جب کھانے سے فراغت کے بعد نارجیل کی نبیذ (تاڑی یا نیرا) لائی گئی تو میں نے اس کے پینے سے انکار کیا اور اپنی قطربل کی شراب نکالی جسے بغداد سے ساتھ لے گیا تھا، راجہ نے پوچھا یہ کیا چیز ہے، میں نے جواب دیا انگور کا پانی ہے، میں نے ایک سو خمسی قطربلی شراب اس کو دیدی اور اس کے بدلے میں اس نے مجھے ایک لاکھ درہم اور کپڑے اور خوشبو دینے کا حکم دیا، اور میں یہ سب چیزیں لیکر رخصت ہو گیا اور جب سر من رائی واپس پہنچا تو اسی شب کو متوکل کے قتل کا حادثہ پیش آیا اور عود عبید اللہ کے سامنے پیش کر دی، عبید اللہ نے کہا، عود کے علاوہ جو کچھ تم نے لیا ہے، وہ تمھیں مبارک ہو لیکن عود کل مجھے دیدو، چنانچہ قاصد نے (ص ۳۴) کل عود اس کے حوالہ کر دی، چنانچہ عبید اللہ ہمیشہ یہی عود استعمال کرتا تھا اور کوئی دوسری عود پسند نہیں کرتا تھا (ص ۳۵)

خلیفہ معتمد کی خدمت میں موسیٰ بن عمر ہباری کی طرف سے سندھی ہدایا کی تفصیل

سندھ کے حاکم موسیٰ بن عمر بن عبد العزیز ہباری نے ۲۷۱ھ میں خلیفہ معتمد علی اللہ کے پاس ہدیہ بھیجا، جس میں (۱) ایک

عظیم الجثہ ہاتھی بھی تھا جس سے بڑا ہاتھی دیکھنے میں نہیں آیا تھا (۲) چند نہایت خوبصورت اونٹ تھے (۳) چاندی کے تین بت (۴) مشک (۵) عنبر (۶) حریر (۷) ہرن جو گائے کے مانند تھے، جن کا رنگ سیاہی مائل تھا، (۸) عود کا ایک تخت (۹) اور ان کے علاوہ دوسری بہت سی اشیاء (ص [illegible])

حضرت معاویہؓ کی خدمت میں کیگان کے راجہ کا آئینۂ جہاں نما

واقدی نے "اخبار فتوح بلد السند" میں ذکر کیا ہے کہ سندھ میں معاویہ ابن ابی سفیان کے سندھی والی عبداللہ بن سوار عبدی نے قیقان (کیگان علاقہ قلات) پر چڑھائی کی، اور فتحیاب ہونے کے بعد وہاں سے بہت سا مال غنیمت پایا اور قیقان کے راجہ نے جزیہ ادا کر کے قیدیوں کو چھڑایا، نیز عبداللہ بن سوار عبدی کے پاس ہدیہ میں سند اور ہند کے ایسے ایسے عجائب اور عمدہ عمدہ سامان بھیجے کہ ان کی مثال دیکھنے میں نہیں آئی (ص ۱۷۶)

گندھارا (گجرات) میں ہشام بن عمرو تغلبی کی مینارۂ تبع حمیری کی دریافت

خلیفہ منصور عباسی کے عہد ۱۵۱ھ میں ہشام بن عمرو تغلبی نے ہندستان پر حملہ کیا اور سندھ کو عبور کر کے قندھار (گندھارا ضلع بھڑوچ واقع گجرات) پر حملہ آور ہوا، تو یہاں اس نے لوہے کا ایک موٹا سا مینار پایا، جو ایک سو ہاتھ لمبا تھا، ہشام نے مقامی لوگوں سے اس بارے میں دریافت کیا تو انھوں نے بتایا کہ یہ ابنائے فارس کی اس زمانہ کی تلواریں ہیں، جب انھوں نے تبع حمیری کے ساتھ حملہ کر کے ہمارا ملک فتح کیا تھا (ص ۱۷۵)، قندھار کے فتح کرنے کے بعد انھوں نے اپنی تلواریں اکٹھا کر کے توڑ ڈالی تھیں، ان ہی ٹوٹی ہوئی تلواروں سے یہ مینار بنایا گیا ہے، اہل یمن کا خیال ہے کہ تبع نے اسی موقع پر یہ شعر کہا تھا۔

دلو نعرت بقندهار نعرةً

خرت صوامعها وكل عموم

(ص ۱۷۶)

سندھ میں عمران بن موسیٰ برمکی کا قتل اور اس کے متروکات کی تفصیل اور گرانقدر ہدایا کا بیان

خلیفہ واثق باللہ کے زمانہ ذوالحجہ ۲۲۲ھ میں عمران بن موسیٰ ابن یحییٰ بن خالد بن برمک کو سندھ میں قتل کر دیا گیا، اسکی خبر واثق کو ملی تو اس نے عمران بن موسیٰ کی دولت پر قبضہ کرنے کے لیے بغداد، بصرہ اور سیراف میں آدمی روانہ کیے، انھوں نے عمران کے بیٹے محمد اور اس کی ایک بہن کو گرفتار کر لیا، اور دو سال قید میں رہنے کے بعد ان کی رہائی ہوئی، عمران کے کارندوں اور وکیلوں کو بھی گرفتار کر کے سر من راٰی لایا گیا تھا، انھوں نے عمران کی وہ تمام دولت جو ان کے پاس تھی حکومت کے حوالہ کر دی جسکی مجموعی قیمت پانچ کروڑ تھی، اس کے علاوہ تقریباً دو ہزار عود کی ٹوکریاں تھیں، جو سامان لاپتہ ہو گیا اس کا کوئی شمار نہیں، جو سامان ملا تھا اس میں زیادہ تر سونا تھا، واثق نے اسی سونے سے وہ مشہور ہندی خوان[1] بنوایا جس کی پلیٹیں اور دوسرا سامان سونے کا تھا (۱۸۵)

عمران نے اپنی حکومت سندھ کے زمانہ میں واثق کے پاس بہت سے گرانقدر ہدیے، سندھی سامان مشک، عنبر، عود ہندی، سونے چاندی کے برتن، ہندی تلواریں، عود ہندی کے تخت، کرسیاں خالص چاندی کی اتنی مقدار میں بھیجی تھیں کہ سب کی مجموعی قیمت دو کروڑ سے بھی زیادہ تھی، اس کے علاوہ یناشت، شیر ببر اور دوسرے ایسے ایسے وحشی جانور اور خوبصورت پرندے بھیجے جو بغداد میں نہیں پائے جاتے تھے، واثق ان تحفوں سے بہت خوش ہوا (۱۸۶)

عمران کا جو سامان بغداد آیا تھا ان میں جنگی اسلحہ کی بھی کافی تعداد تھی، مثلاً (۱) سات سو پرانے ہندی نیزے ان نیزوں پر روغن پھیرا ہوا تھا (۲) سابری زرہیں (۳) بلند طرخونیہ (۴) تبتی زرہیں (ص ۱۸۶) (۵) تبتی حدیدہ (۶) آہنی بازو بند (۷) پیر کی پٹی آہنی، (۸) خود (۹) گھوڑے کے برگستوان، اور اسی طرح کے دوسرے جنگی سامان اور اسلحہ اتنی تعداد میں تھے کہ انکا شمار مشکل تھا،

---

[1] کھانے کی چیز یا چوکی،

سلطان محمود غزنوی کے پاس متھرا کی ایک بیش بہا چیز

سلطان محمود بن سبکتگین کے پاس آئینہ کی طرح یاقوت سرخ کی ایک چیز تھی، یہ چیز اپنی نفاست و غرابت کے اعتبار سے انمول تھی، سلطان محمود نے ۴۰۹ھ میں جب ہندوستان پر حملہ کیا تھا تو متھرا کے ایک بتخانہ میں یہ عجیب و غریب چیز ملی تھی، متھرا کے اس بتخانہ میں پانچ سونے کے بت تھے، جن میں سے ہر ایک کا وزن گیارہ رطل تھا اور قیمت ایک لاکھ دینار تھی، ان بتوں کے ہاتھ پر طرح طرح کے جواہر اور بے نظیر یاقوت جڑے تھے، اس بتخانہ کے جملہ سامان میں لالی رنگ کے اور سرخ رنگ کے یاقوت کے کچھ ٹکڑے تھے جن کا مجموعی وزن چھ سو مثقال تھا، (ص ۹۲)

عرب امراء و سلاطین کے مابین ہدایا و تحائف میں ہندوستان کی خاص خاص قیمتی اشیا

یعقوب بن لیث صفار نے ایک سال خلیفہ معتمد کی خدمت میں ہدایا و تحائف بھیجے تھے، جن میں دیگر عجائب و نفائس کے ساتھ ایک سو سیر (من)، عود ہندی بھی تھی (ص ۳۹) پھر ۲۸۱ھ میں جو ہدایا بھیجے ان میں بھی ایک سو سیر عود تھی (ص ۴۲) پھر ۲۸۳ھ میں جو ہدیہ بھیجا اس میں پچاس سیر عود تھی (ص ۴۳) ۲۶۲ھ میں جب یعقوب بن لیث صفار نے خلیفہ معتمد اور اس کے بھائی موفق سے شکست کھائی اور طسوج جاذر (عراق) میں جاکر پناہ لی تو اس کے خزانے سے خلیفہ کو دیگر اشیا، کے ساتھ سندھ و ہند، چین، فرغانہ کے عمدہ عمدہ سامان، ہندی عود، مشک تبتی اور نقد دولت کے بے شمار صندوق ملے، جو سامان ملا تھا اس کی نفاست و لطافت کی تعریف نہیں ہو سکتی (ص ۱۰۶)

صاحب یمن اسحاق بن زیاد نے ۳۵۹ھ میں عز الدولہ ابو منصور کو جو ہدیہ دیا تھا اس میں منجملہ اشیاء کے عود قماری کا بادبان کا ڈانڈا تھا جس کا طول دس ہاتھ اور وزن تیس سیر تھا (ص ۶۶)

سلطان مغرب معز بن بادیس بن منصور (ص ۶۸) بن بلکین بن زیری بن مناد نے فاطمی خلیفہ الظاہر لاعزاز دین اللہ کے پاس ہدایا بھیجے تھے۔ اس کے جواب میں الظاہر نے جو ہدایا بھیجے تھے (ص ۶۹) ان میں ہندوستان، چین اور خراسان کی خوشبویات اور جواہر کی تمام قسمیں بھی تھیں (ص ۷۰)

امیر ناصر الدولہ ابو علی حسن بن حمدان نے ۳۶۳ھ میں شاہ روم ارمانوس المعروف بہ دیوجانس کے پاس جو ہدایا بھیجے ان میں عود ہندی کے بادبان کے ڈانڈے بھی تھے، ایک کا طول بارہ ہاتھ تھا اور چوڑائی تین بالشت تھی اور وزن اسی سیر تھا، اور دوسرے کا طول سات بالشت تھا اور چوڑائی تین بالشت تھی، اور وزن چالیس سیر تھا (۸۵)

فضل بن ربیع کا بیان ہے کہ ۱۹۳ھ میں جب ہارون رشید کے بعد امین خلیفہ ہوا تو اس نے سرکاری خزانوں کے جملہ ساز و سامان شمار کرنے کا حکم دیا، میں نے خزانچیوں اور منشیوں کو بلا کر چار ماہ تک ان خزانوں کی چھان بین کی اور ایک ایک چیز کی تعداد و مقدار الگ الگ لکھوائی تو اس میں عود ہندی کی ایک ہزار ٹوکریاں بھی تھیں۔ (۲۱۵)

خلیفہ مستنصر کے خزانے میں ہندوستانی اشیاء

۴۶۰ھ اور ۴۶۱ھ میں خلیفہ مستنصر باللہ کے محل کے خزانے بڑے بے دردی سے لوٹے گئے اور باغیوں نے قیمتی نوادر کو بری طرح برباد کیا، جو قیمتی اشیا، شاہی خزانے میں پائی گئیں، ان میں سے کئی ایک کا تعلق ہندوستان سے تھا، مثلاً (۱) کئی صندوق چھوٹی بڑی چوکور اور گول دواتوں سے بھرے ہوئے تھے، اور یہ دواتیں صندل اور عود کی بھی بنی ہوئی تھیں، (ص ۲۵۴) (۲) کئی صندوق طرح طرح کے قلموں سے بھرے ہوئے تھے، ان میں ہندوستان کے خاص درخت فلفل کی لکڑی کے قلم بھی تھے، (۳) تبت کے مشک بھرے ہوئے کئی ظروف (۴) عود اخضر کے درخت اور اس کے ٹکڑے (ص ۲۵۵) (۵) عود ہندی کے پانچ بادبان جن میں سے ایک کا طول نو ہاتھ سے دس ہاتھ تک تھا، (۶) رومال کا ایک ٹکڑا جو سمندل کے پروں سے بنا ہوا تھا، سمندل ایک مشہور ہندوستانی پرندہ ہے اس کے پروں سے منہ صاف کرنے کے لیے رومال بنے جاتے تھے، جو آگ میں نہیں جلتے تھے، یہ رومال نو بالشت لمبا تھا، اور قصر کے جملہ سامانوں میں اسے بھی فروخت کیا گیا، کسی مسافر تاجر نے اسکو نہایت

معمولی قیمت میں خرید لیا، اور جب اس کی اہمیت معلوم ہوئی اور تلاش کیا گیا تو پھر تاجر کا پتہ نہ چلا۔ (ص۱۰)

سلطان محمود غزنوی کے دربار میں تیس ہزار ہندستانی پیل بان اور سدھے ہوئے ہاتھی

ابو العباس طوسی کا بیان ہے کہ خلیفہ قادر باللہ نے غالب باللہ کی ولی عہدی کی دعوت کے سلسلے میں مجھے سلطان محمود بن سبکتگین کے پاس غزنہ سفیر بنا کر بھیجا، جب میں وہاں پہنچا تو بہترین ساز و سامان کے ساتھ اتنی فوجیں دیکھیں کہ اس سے پہلے کبھی نہیں دیکھی تھیں،

حتی وصلت الی عدة عظیمة	پھر جب دربار کے قریب پہنچا تو دیکھا کہ
من الفیلة محیط بها علی ما قیل	ہاتھیوں کا ایک انبوہ کثیر ہے جس کو
ثلاثون الف رجل من رجال	ہندوستان کے تیس ہزار آدمی (فیل بان)
الهند (ص۱۵)	گھیرے ہوئے تھے،

ابو العباس کا بیان ہے کہ اسی طرح دوسرے عجائب دیکھتے ہوئے میں نے محل میں جاکر سلطان محمود کو خلیفہ قادر باللہ کا خط دیا، اس کے بعد سلطان محل سے باہر چلا، میں بھی ساتھ تھا، دروازہ کے باہر کا یہ عجیب منظر دیکھا کہ

وصاح الرجل وسجدت	لوگوں (فیل بانوں) میں ایک شور تھا
الفیلة وصهلت الخیل فکان	تمام ہاتھی سجدہ میں گر گئے اور گھوڑے
القیامة اذ ذاک قد قامت	ہنہنانے لگے، اس وقت قیامت کا منظر
واحسست بالارض قد	تھا، اور میں نے محسوس کیا کہ زمین
تزلزلت (ص۱۵۲)	لرز رہی ہے۔

اس واقعہ کو قاضی رشید نے نہایت تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے، ہم نے صرف ہندستان کے متعلق حصہ مختصر لکھا ہے،

کتاب الذخائر والتحف للقاضی رشید بن زبیر کے یہ اقتباسات اس کا ثبوت ہیں کہ عرب اور ہندوستان کے تعلقات کتنے قدیم ہیں اور ان میں کتنے گہرے روابط تھے، اس طرح کی اور بھی مختصر مگر مفید باتیں اس کتاب میں ملتی ہیں، جن کا تعلق عرب و ہند سے ہے، اسی طرح عہد رسالت اور خلفائے راشدین کے زمانہ کی بعض ایسی اہم باتیں بھی ملتی ہیں جنکو قاضی رشید نے اپنے پیش رو مورخین کی کتابوں سے لیا ہے، جن میں سے اکثر کتابیں آج ناپید ہیں اسلیے اس دور کی معلومات کے لیے یہ کتاب نادر و نایاب بن گئی ہے، اس کتاب کی اشاعت کے لیے حکومت کویت اہل علم کے شکریہ کی مستحق ہے،

کتاب الذخیرہ لابن بسام

اور

حاجی خلیفہ صاحبِ کشف الظنون کی ایک مسامحت

از

مولانا سید ریاست علی صاحب ندوی

کتاب الذخیرہ فی محاسن اہل الجزیرہ، اندلس کے حالات میں ایک قابل قدر تصنیف ہے جس میں یہاں کے اہل علم وارباب کمال کا بھی ذکر آیا ہے، اس کے متعلق حاجی خلیفہ صاحب کشف الظنون کا بیان ہے:

ذخیرة في محاسن اهل الجزيرة	کتاب ذخیرہ فی محاسن اہل الجزیرہ یعنی (جزیرۂ)
يعني اندلس لابي الحسن علي المعروف	اندلس، ابوالحسن علی معروف بہ ابن بسامی متوفی ۳۰۲ھ
بابن بسام البسامي الشاعر	کی تصنیف ہے، اور جمال الدین
المتوفى سنة ۳۰۲ اثنتين وثلثماية	محمد بن مکرم انصاری لغوی متوفی
وقد اختصره ابوالفضل جمال	۷۱۱ھ نے اس کا مختصر تیار کیا ہے
الدين محمد بن مكرم الانصاري	. . . .
اللغوي المتوفى سنة ۷۱۱ احدى	. . . .
عشرة وسبعماية[1]	

۱؎ کشف الظنون ج ۱ ص ۵۲۹

جیسا کہ اقتباس بالا سے معلوم ہوا، حاجی خلیفہ نے اس کتاب کو ابن بسام بسامی متوفی ۳۰۲ھ کی طرف منسوب کیا ہے، ابن بسام کا ذکر ابن خلکان نے اپنی وفیات الاعیان میں کیا ہے، اور اس کا سال وفات ۳۰۲ھ اور بروایت ۳۰۳ھ درج کیا ہے۔[1]

اس کی تصنیفات میں سے "اخبار ابن ابی ربیعہ" کو زیادہ شہرت حاصل ہوئی، اس موضوع پر مختلف اہل علم نے قلم اٹھایا، ابن ندیم، ابن خلکان اور یاقوت حموی کا بیان ہے کہ ابن بسام ان سب پر سبقت لے گیا، اس کی دوسری تصنیفات میں سے کتاب اخبار الاحوص، کتاب الزنجیین کتاب مناقضات الشعر کے نام آئے ہیں، اسی طرح اس کے دیوان اور چند دیگر رسائل کا بھی ذکر آیا ہے،[2] لیکن یہ دیکھ کر تعجب ہوا کہ حاجی خلیفہ صاحب کشف الظنون کے بجز کسی قدیم مورخ نے اس کی طرف کتاب الذخیرہ کا انتساب نہیں کیا۔

اس لیے قدرتی طور پر حاجی خلیفہ کے اس بیان پر اشتباہ کی نظر پڑی، ابھی تک یہ کتاب طبع نہیں ہوسکی ہے، اس کے قلمی نسخے پیرس، میڈرڈ اور قاہرہ کے کتب خانوں میں موجود ہیں، بروکلمان

۱؎ ابوالحسن علی بن محمد بن نصر بن بسام متوفی ۳۰۲ھ کو عربی علم ادب و شعر میں شہرت حاصل تھی، ابوبکر صولی اور ابوسہل ابن زیاد جیسے اکابر اس کے تلامذہ میں سے تھے، شاعری میں یہ اپنے دور کے اکمال اساتذہ میں سمجھا جاتا تھا، ظرافت، بذلہ سنجی اور ہجوگوئی اس کا طرۂ امتیاز تھا، خصوصاً ہجوگوئی میں وہ اپنی آپ مثال تھا، ہجو لکھنے میں وہ چھوٹوں بڑوں کی تمیز بھی قائم نہیں رکھتا تھا، اس نے اپنے خاندان کے قریب تر رشتہ داروں کو بھی نہیں چھوڑا، یہاں تک کہ اس کے والد محمد بن نصر جو اپنے دور میں ذی حیثیت معززین میں سے تھے، وہ بھی اس کی زد سے محفوظ نہ رہ سکے، مختلف عمائد و وزراء کی شان میں اس کے ہجویہ اشعار ابن خلکان نے مختصر نقل کیے ہیں، ابن خلکان ج ۱ ص ۴۴۵

۲؎ کتاب الفہرست ابن ندیم ص ۲۱۴، معجم الادباء ج ۲ ص ۳۱۹، ابن خلکان ج ۱ ص ۴۴۵

نے تفصیل سے ان نسخوں کا تذکرہ کیا ہے[1]، مشہور مورخ ڈوزی نے اپنے مجموعہ انتخاب "تاریخ بنو عباد" میں اور میکائل اماری نے اپنی ببلو تھیکا میں اس کتاب کے اقتباسات شائع کیے ہیں، اس سے معلوم ہوا کہ کتاب الذخیرہ میں مشہور شاعر ابن رشیق قیروانی کا ذکر آیا ہے، حالانکہ ابن رشیق، ابن بسام متوفی ۳۰۲ھ کی وفات کے اٹھاسی برس بعد ۳۹۰ھ میں پیدا ہوا ہے، اس لیے قدرتی طور پر کتاب الذخیرہ کو ابن رشیق کے ذکر سے خالی ہونا چاہیے تھا۔

اسی طرح ابن حمدیس صقلی متوفی ۵۲۷ھ وزیر اسمٰعیل بن نغرالہ متوفی ۴۵۶ھ اور ابو محمد بن عبدون اور ایسے ہی مختلف امرا، سلاطین، وزراء و شعرا کا ذکر اس میں آیا ہے[2]، اس لیے چوتھی سے چھٹی صدی تک کے اہل علم کے اس کتاب میں تذکرہ کے معنی یہ ہیں کہ یا تو اس کتاب میں یہ حصہ الحاقی ہے یا ابن بسام کی طرف اس کتاب کا انتساب صحیح نہیں ہے،

لیکن یہ دلچسپ اتفاق ہے کہ ان میں سے کوئی بھی واقعہ صحیح نہیں، یعنی نہ تو یہ حالات اس کتاب میں الحاقی ہیں اور نہ یہ صحیح ہے کہ ابن بسام کی طرف اسکا انتساب صحیح نہیں ہے، بلکہ یہ درحقیقت حاجی خلیفہ صاحب کشف الظنون کی ایک لغزش قلم ہے کہ اس نے دو شخصیتوں کو ایک تصور کر لیا اور دونوں کی کتابیں ایک ہی کی طرف منسوب کر دی ہیں۔

درحقیقت ابن بسام کے لقب سے دو شخصیتیں گذری ہیں، اور اتفاق کی بات دونوں کے نام علی تھے، اور دونوں نے اپنی کنیت ابوالحسن اختیار کی، ان میں سے ایک کا ذکر اوپر گذرا اور دوسرا ابن بسام، اندلس کے شہر شنترین یعنی مغربی پرتگال کے موجودہ شہر سنٹاریم میں پیدا ہوا اور اندلس کے ممتاز اہل علم میں شمار کیا گیا،

ان دونوں ابن بساموں میں مابہ الامتیاز چند چیزیں ہو سکتی ہیں، ایک تو ان دونوں کا زمانہ اور سال وفات ہے، دوسری چیز ان دونوں کی طرف انکی تصنیف خصوصی کا انتساب ہے[3]، ابن بسام

---

[1] بروکلمان ج ۱ ص ۵۷۹ [2] تاریخ بنو عباد ڈوزی ج ۱ ص ۱۸۹، ۲۲۰، ج ۲ ص ۲۸۸، ج ۳ ص ۴، ۱۰۳ [3] الاحاطہ فی اخبار غرناطہ مطبوعہ دائرۃ المعارف مصر ج ۱ ص ۲۴۴، المعجب مطبوعہ الاستقامہ مصر ص ۸۸

بسامی نے ۳۰۲ھ میں وفات پائی اور صاحب اخبار عمر بن ابی ربیعہ کہلایا، اور دوسرا ابن بسام چھٹی صدی ہجری میں گذرا ہے، اس نے ۵۴۲ھ میں وفات پائی[1]، اور صاحب کتاب الذخیرہ کی حیثیت سے مشہور ہوا، تیسرا امتیاز ابن بسام متوفی ۳۰۲ھ کا بسامی کے لقب سے ملقب ہونا بھی قرار پا سکتا ہے، ابن بسام اندلسی نے اس لقب سے شہرت حاصل نہیں کی، بلکہ ابن بسام شنتمیری کہلایا، یاقوت حموی صاحب معجم الادباء نے ابن بسام اندلسی کا بھی تذکرہ کیا ہے، وہ لکھتا ہے:

علی بن بسام ابو الحسن من اهل	ابوالحسن علی بن بسام، باشندگان اندلس
الجزیرة له کتاب الذخیرة فی محاسن	میں سے تھا، اس کی کتاب الذخیرہ
اهل الجزیرة یعنی جزیرة الاندلس	فی محاسن اہل الجزیرہ یعنی جزیرہ اندلس
فی سبعة اسفار[2]	سات حصوں میں ہے۔

حاجی خلیفہ صاحب کشف الظنون کی یہ مسامحت ہے کہ اس نے دونوں کتابوں "اخبار ابن ابی ربیعہ" اور "کتاب الذخیرہ فی محاسن اہل الجزیرہ" کو ابن بسام بسامی کی طرف منسوب کر دیا ہے، اور ان دونوں کتابوں کے ذکر میں ایک جگہ ابن بسام کو متوفی ۳۰۲ھ اور دوسری جگہ متوفی ۳۰۳ھ لکھا ہے، نیز کشف الظنون میں کتاب "اخبار ابن ابی ربیعہ" کے نام میں بھی "ابن ابی ربیعہ" کے بجائے صرف "ابن ربیعہ" ہے[3]۔

اس طرح کشف الظنون میں ان دونوں کتابوں کے تذکرہ میں مسامحتیں موجود ہیں، اولاً کتاب کا نام "اخبار ابن ابی ربیعہ" ہونا چاہیے، اور اس کے مصنف کا سال وفات بقول راجح ۳۰۳ھ کے بجائے ۳۰۲ھ ہونا چاہیے تھا، اور کتاب الذخیرہ کے مصنف کا سال وفات ۳۰۲ھ کے بجائے ۵۴۲ھ ہونا چاہیے تھا، اس طرح بغدادی و اندلسی دونوں ابن بساموں کی شخصیتیں ایک دوسرے سے ممتاز ہو جاتیں، اور ایک کی تصنیف کا انتساب دوسرے کی طرف نہ ہونے پاتا،

---

[1] سال وفات ۵۴۳ھ بھی کہا گیا ہے [2] معجم الادباء ج ۵ ص ۱۰۵ [3] کشف الظنون ج ۱ ص ۶۱ - ۵۲۹

طالبؔ علی عیشی

از جناب سید محمود حسن صاحب قیصر امروہی رضا لائبریری، رام پور

(۲)

عیشی اساتذہ کی نظر میں

(۱) مصحفی۔ عیشی کی شاعرانہ عظمت کا اندازہ اس سے ہوتا ہے کہ مصحفی ایک مسلم الثبوت استاد ہونے کے باوجود اس کی شاعری سے اس حد تک متاثر ہیں کہ معلوم ہوتا ہے عیشی کا تذکرہ کرتے وقت وہ اپنی شخصیت کو بھول گئے تھے، چنانچہ وہ لکھتے ہیں:

"جوان صلاحیت شعار است، شعر فارسی و ہندی را بمتانت و رزانت تمام می گوید و در نثر نویسی ہم بطور منشیان سابق دستے تمام دارد، بہ فقیر از ابتدائے ملاقات تا الیٰ الآن نیک وضع اتحاد بودہ آمد خوشہ چینی از فیض صحبت انشاء اللہ خاں و مرزا قتیل وغیرہ ہمہ کردہ اقرار بہ شاگردی یک کس نمی کند، بالفعل خود استاد وقت خود است۔"

(۲) نواب مصطفیٰ خاں شیفتہ:

"فکرش شائستۂ آفرین و نظمش دلاویز و دلنشیں۔"

(۳) عبد العلیم نصر اللہ خاں آثیم:

"خوشگو و فصیح گو است، نکتہ داں خوش بیاں سخن سنج سینہ از مضامین و معانی پر گنج، بلبل بوستان سخن، عندلیب چمنستان ایں فن، فکرش شائستۂ تحسین و نظمش دلاویز و دلنشیں۔"

(۴) نواب سید علی حسن خاں:

"زبانے فصیح و ذوقے صحیح و طبع جودت آشنا و فکرے فلک پیما داشت، ہر چہ می گفت پسندیدہ می گفت و ہر چہ می نگاشت برگزیدہ می نگاشت۔"

(۵) کیفی چریاکوٹی:

"عیشی کے کلام میں اردو کا رنگ غالب ہے مگر بیان میں وہ زور اور بندش میں وہ چستی ہے کہ معمولی خیالوں میں رفعت اور بے مزہ باتوں میں لذت پیدا ہو جاتی ہے، فارسی ترکیبیں ان کے کلام میں بہت ملتی ہیں۔"

عیشی کے کلام کے متعلق یہ بڑی صحیح اور جچی تلی رائے ہے، اس میں شک نہیں کہ عیشی کے کلام کے اولین مطالعہ سے اور دضرور محسوس ہوتی ہے، لیکن اس کی حقیقت یہ ہے کہ اس نے سب سے پہلی بار عام سطح سے ہٹ کر نئے خیالات اور نئے مضامین نظم کرنے کی کوشش کی ہے، اور یہ ظاہر ہے کہ منجھے ہوئے مضامین کو چھوڑ کر جب کوئی نیا انداز قائم کیا جائیگا، تو آورد کا آجانا لازمی ہے، پھر بھی جو ہمالہ شکن آورد مرزا غالب کے ابتدائی کلام میں ملتی ہے، عیشی کے یہاں اس کا عشر عشیر بھی نہیں، عیشی نے کثرت کے ساتھ فارسی ترکیبیں استعمال کیں لیکن اردو کی فصاحت میں کوئی فرق نہیں آنے دیا،

(۶) خواجہ محمد عبد الرؤف عشرت:

"نظم اردو میں غالب اور مومن سے سبقت لے گئے، ایک ایک شعر موتیوں میں تولنے کے قابل ہے، ماسوا اس کے اردو کے محاورات اور زبان کا مزہ بھی موجود ہے۔"

ذیل میں عیشی کے اردو کلام کا مختصر انتخاب ان کے مخطوط دیوان سے ہدیۂ ناظرین کیا جاتا ہے جس سے اس کی شاعرانہ عظمت کا پورا پورا اندازہ ہو جائے گا،

انتخاب اشعار

دل میں آتا ہی نظر وہ جس نے دل پیدا کیا ۔۔۔ جلوہ پیرا ہے جمال اس جام میں جمشید کا

تھا بھیاے فنا مثل چراغ سحری — چشمک یار کو میں جنبشِ دامن سمجھا

ہوں وہ سرگشتۂ آفاق کہ آخر عیشی — فلک پیر مجھے سنگِ فلاخن سمجھا

تھا بسکہ بے تعلق، مانند نکہتِ گل — در دشتِ نسیم پر بھی میں کچھ گراں نہ ٹھہرا

اللہ رے نزاکت، افراط بوئے گل سے — گلزار میں وہ رشکِ صد گلستاں نہ ٹھہرا

کس کو رقیب کہیے، کس کس سے رشک کیجے — خورشید وار اس کا جلوہ کہاں نہ ٹھہرا

بسکہ ہوں میں ناتواں خوکردۂ افتادگی — سایہ کی مانند ہے میرا نشیمن زیر پا

طرفہ بازار جہاں میں جنس نامقبول ہوں — برق بھی لائی کبھی میرا نہ خرمن زیر پا

ناتوانی کیا کہیں اپنی کہ مانند غبار — اٹھتے ہی اٹھتے ہمارے قافلہ جاتا رہا

میری وحشت ہوگئی مشہور، نہ بعد قیس — لوگ کہتے تھے جنوں کا سلسلہ جاتا رہا

سوئے گلشن تب ہمیں وحشت نے کھینچا یا نصیب — جب جوانانِ چمن کا قافلہ جاتا رہا

خوبرویوں سے کوئی کیا رحم کی رکھے امید — اشک بلبل سے کبھی گل کا نہ دامن تر ہوا

ہچکیاں آتی ہیں ہم کو شیشہ مے کی طرح — میکشوں کو آج ساقی نے کیا ہے یاد کیا

زخم کاری ہم پر کشتوں کے جان تازہ رہے — آب حیواں میں بجھا تھا خنجر جلاد کیا

پردہ اٹھا کے چہرے سے آپ شب بام پر — اور برق حسن سے خرمن ماہ مبیں جلا

بوئے کباب آتی ہے سینہ سے ہر نفس — عیشی مگر مرا دل حسرت قریں جلا

کون پابند جنوں فصل بہاراں میں نہ تھا — اس برس ننگ جوانی تھا جو زنداں میں نہ تھا

لے چلے ہم کف پا آبلہ دار، آخر کار — خار بھی اپنے نصیبوں کا بیاباں میں نہ تھا

فکر احباب و غم روزی و اصلاح معاد — فرصتِ چند نفس میں کرے انساں کیا کیا

نزہت آباد عدم کا جو کیا عالم یاد — گرد ہستی کو میں آلایشِ داماں سمجھا

ہوں وہ دیوانہ وحشی کہ مرا جوشِ جنوں — آسماں کو بھی سیہ خانۂ زنداں سمجھا

لعب آسا ید قدرت میں ہے سر رشتہ کار — ہم کو آغاز نہ معلوم نہ انجام اپنا

مے گلگوں میں پڑا شب رخ ساقی کا عکس — بن گیا شعلہ جوالہ خطِ جام اپنا

اتقا میں نہ خلل اہل صفا سے پہنچے — تر نہ داماں صدف آب گہر سے گوہر کا

دل تن زار میں یک تودۂ آتش نکلا — تھا نہ اس راکھ تلے ہم کو گماں اخگر کا

عیشی، احساں کیا بے سروسامانی نے — سرِ شوریدہ نہ ممنون ہوا افسر کا

نالۂ دل ضبط سے سینہ میں پنہاں رہ گیا — پھٹتے پھٹتے صبح محشر کا گریباں رہ گیا

مر کے بل طے کی وہ منزل عشق کی ہم نے جہاں — گرد رہ سے دور کوسوں چرخ گرداں رہ گیا

شاہد مقصود سے واصل ہوئے رندان عشق — دین کے جھگڑے میں ہر گبر و مسلماں رہ گیا

بلبل بے آشیاں ہوں مجھ کو کیا قید چمن — جس جگہ بال و پر طیراں تھکے، واں رہ گیا

ہوں میں وہ دریا کہ جسکی موج ہے فکر بلند — عرش کی گردن میں ہے حلقہ مری گرداب کا

عروج رتبہ کا انجام کار پستی ہے — طلوعِ مہر فقط موجب زوال ہوا

شوقِ منافیت دشمن، کام کر چکا آخر — اور ہے ہنوز آغاز، یار کے تغافل کا

شوخ شہر گیں میرا مست میکشی تھا رات — ہنس دیا پیالہ نے سن کے شور قلقل کا

دے نہ دل جلوں کو بخت، ساز و برگ جمعیت — باندھے کب کوئی عیشی دستہ شمع کے گل کا

نہ آب سدرہ سے اعضا دم غسل و کفن دھونا — با شک حسرت دامانگاں میرا بدن دھونا

ہو گوشہ گیر، چاہیے گر تجھ کو آبرو — قطرہ صدف میں بند ہوا، تب گہر ہوا

دو دل کبھی نہ شاد ہوئے باغ دہر میں — گر گل ہنسا تو مرغ چمن نوحہ گر ہوا

وصف اس چین زلف کا میں نے جو لکھا — وسعتِ صفحہ نے صحرائے ختن دکھلایا

دردِ دل سے کاہشِ تن یونہی گرچہ رہی
ہر حبابِ موج نقشِ بوریا ہو جائیگا

ہے غبارِ خط کی آمد یار کے رخسار پر
چشمۂ خورشیدِ تاباں بے صفا ہو جائیگا

گر گلستاں میں کبھی گذرا مرا خورشید رشک
شبنم آسا رنگ ہر گل کا ہوا ہو جائیگا

غنچہ ساں جس روز عیشی بخت یاور ہو گئے
ناخنِ موجِ صبا عقدہ کشا ہو جائیگا

مزرعۂ امید کی خشکی تھی ہمت کو قبول
آسماں سے پر نہ میں بارانِ رحمت مانگتا

عاقبت سرسبزیوں کا ہے ثمر کاہیدگی
دانہ میرا کیا دعائے ابرِ رحمت مانگتا

وصل مانگے سے دیا ہجر انقلابِ چرخ نے
کاش میں اس کج ادا سے رنجِ فرقت مانگتا

چمن میں کون الٰہی یہ بے نقاب ہوا
کہ نبضِ گل کو تپِ غم سے اضطراب ہوا

حباب دیدۂ پر آب ہے پریشاں موج
الٰہی سیل سے گھر کونسا خراب ہوا

نیند آئی نہ قلق سے شبِ تارِ فراق
آنکھیں اپنی رہیں پہروں ہوسِ خواب میں بند

مائل خانۂ آئینہ ہے وہ شعلۂ حسن
عکس نے آتشِ سوزاں کو کیا آب میں بند

نہ اپنے نے ہمیں پوچھا نہ بیگانے نے وحشت میں
برنگِ گل رہا چاک گریباں بے رفو برسوں

نہ نکلے کا ترا ہم رنگ گل اے گلشنِ خوبی
نسیمِ صبح ڈھونڈھے لیکے گر مشعل گلستاں میں

ہم پہنچائیں کیا گمگشتہ اسبابِ جمعیت
پریشاں ہو فزوں تر ہم سے بھی سنبل گلستاں میں

ہارا ہمت نہ بحرِ بے کنارِ عشق میں
ڈوبنے کا تو کھٹکا ہے اگر ساحل نہیں

کرے کیا امتیازِ کفر و دیں چشمِ حقیقت بیں
وہی زنار کا رشتہ ہے زنارِ برہمن میں

مایۂ آشوبِ محشر تجھکو کہنا ہے بجا
کونسا فتنہ خرامِ ناز سے برپا نہیں

ہر شرارِ سنگ ہے شمعِ تجلائے جمال
طور ہے ہر کوہ لیکن دیدۂ بینا نہیں

آشکارا کیا ہے وہ جسمیں نہیں ہے تو نہاں
کونسا رازِ نہاں ہے جسمیں تو پیدا نہیں

فریاد کس کے ہاتھ سے کیجئے کہ جادہ وار
راہِ وفا میں ہم ہوئے پامالِ کارواں

کوئی نہ رفتگانِ عدم سے پھرا ادھر
معلوم کس سے کیجئے احوالِ کارواں

نالہ کس آشفتہ کا گرم اثر ہے کہ آج
جا کے سمندر چھپا جائے نہنگ آب میں

طینتِ بد کو نہ ہو مرشد کامل سے سود
چل نہ سکی خضر سے کشتی سنگ آب میں

بر لبِ دریا وہ لب ہوئیں اگر جرعہ ریز
پائے در آب وار لعل کا رنگ آب میں

گریہ نے فرصت نہ دی یار کے دیدار کی
ڈوب گئے لے کے ہم دل کی امنگ آب میں

جو تنگ دل ہیں فیض کا ان میں اثر کہاں
پایا گدا نے غنچہ کی مٹھی سے زر کہاں

کج طبع سے نہ فیض کی زنہار رکھ امید
پایا کسی نے شاخِ کماں سے ثمر کہاں

پیدا ہے نقشِ پا نہ عیاں ہے غبارِ راہ
یوں کر گئے رفیقِ الٰہی سفر کہاں

ہوس کو طبع میں حیرت زدگی راہ نہیں
سوادِ دیدۂ تصویر میں نگاہ نہیں

جوش پر آئے جہاں رحمتِ یزداں کا محیط
وائے بر حال ہے اس کے جو گنہگار نہیں

ہے اکتساب ہنر میں مناسبت لازم
بنائیں مٹی سے موتی تو آبدار نہ ہو

وہ مورِ ناتواں ہوں میں کہ گر دانہ نہ دے گردوں
مری ہمت نہ دیکھے آنکھ اٹھا کر مہ کے خرمن کو

پاک طینت میں نہ تاثیر کرے طبعِ خسیس
دامنِ گل نہ کبھی گرد سے میلا ہووے

محوِ دیدار کو کب رنگِ دوئی حائل ہے
آئینہ عکس سے جس حال میں ہو واصل ہے

خاک پر سوچ کے رکھ پاؤں کہ ہر ذرۂ گرد
چشم ہے، گوش ہے، سینہ ہے، جگر ہے، دل ہے

زمزمہ میرا نہیں خالی اثر سے عندلیب
آگ گلشن میں لگا دوں شعلۂ آواز سے

محشر آشوبِ عالم ہے مرا مشتِ غبار
ہو گیا پامال میں کس کے خرامِ ناز سے

کونسا دن تیرہ بختی کا نہ دکھلایا ہمیں
ل کے سرمہ نے تری چشمِ پر داز سے

فرش گل پر گر قدم رکھتا ہے وہ نازک مزاج
پاؤں اپنے پونچھتا ہے چادر مہتاب سے

مشت خاک اپنی بضاعت تھی زمیں کو سونپ چلے
لے گئے ہم ہاتھ خالی، عالم اسباب سے

پوجتا ہوں اس کو میں، کرتا ہے جس کو دیکھ کر
کعبہ سجدہ کے اشارے ابروئے محراب سے

کس نے دریا میں لبوں سے پان کا دھویا ہے رنگ
باج خواہاں ہر حباب آب ہے عناب سے

ادا فہمان شوق وصل کو طور تجلی پہ
مزہ دیدار کا ملتا ہے بانگ لن ترانی سے

مرید مرشد ہمت ہوں میں میری طریقت میں
کفن بھی ساتھ لینا ننگ ہے دنیائے فانی سے

میں سرگرم بیاں شورش داغ محبت ہوں
حذر کرتا ہے شعلہ بھی مری آتش زبانی سے

ہمیں وہ راہ بتلائی ہے خضر عشق نے عیشی
نشان رفتگاں پیدا ہے جس میں بے نشانی سے

محمل سے پرے قیس سے کہدے کوئی ہٹ جائے
ناقہ کا جگر نالہ کے صدمہ سے نہ پھوٹ جائے

اس کی نگہ مست کی تاثیر سے کیا دور
تمثال کا گر آئینہ میں پاؤں رپٹ جائے

نالہ کب ہم ناتواں کا بلند آہنگ ہے
یاں شکست شیشۂ دل بھی

جلوہ افروز تجلی کب یہاں ہو نور عشق
جب تلک آئینہ دل میں ہوس کا زنگ ہے

ضعف دامنگیر ہم تنہا بیاباں پر خطر
نے غبار کارواں ہے نے صدائے زنگ ہے

خویش و بیگانے کو تیرے نام سے اب ننگ ہے
آہ عیشی، زندگی کا یہ بھی کوئی ڈھنگ ہے

نازک دلوں کو مرگ ہے غیروں کی ہمدمی
موج نسیم سنگ شکست حباب ہے

حسن خرام یار کا میں کیا بیاں کروں
ہر نقش پا اک آئینۂ ماہتاب ہے

اے جوش موج گریہ طوفاں طراز بس
ظالم بنائے خانۂ مردم خراب ہے

نخل فراز گشتہ لب کا ترے ہنوز
ہر برگ گل بصورت لعل مذاب ہے

مژگان چشم اشک فشاں پر ہے یہ بہار
کچھ سبزہ جوں کنارۂ آب رواں اگے

اٹھایا سر دل بیمار نے کیوں اپنی بالیں سے
مگر شاید کسی کے پاؤں کی آواز آئی ہے

کھلی تھی صبحدم یہ کس کی زلفوں کی گرہ یارب
صبا جھولی میں بھر کر نافۂ مشک لائی ہے

نے زاد ہے، نہ راحلہ نے برگ و ساز ہے
تنہا ہم اور راہ یہ دور و دراز ہے

چشم کس ترک کی شمشیر لیے پھرتی ہے
کہ قضا حسرت تکبیر لیے پھرتی ہے

کوئی اس فصل میں دیوانہ ہوا ہے شاید
کہ ہوا ہاتھ میں زنجیر لیے پھرتی ہے

وقف تشویش ہے جمعیت خاطر کہ صبا
نکہت زلف گرہ گیر لیے پھرتی ہے

بادہ نوشان خرابات مغاں مژدہ کہ آج
مغفرت، دفتر تقصیر لیے پھرتی ہے

اس برہمن پسر کی نزاکت کو دیکھئے
ہے چیں بر جبیں ہے، قشقۂ چندن کے بوجھ سے

عالم تقیید سے رکھا جو کچھ بڑھ کر قدم
رنج نے راحت کھائی درد درماں ہو گئے

ہوائے قد جاناں میں گلستاں سے نکل جاوے
نہ پائے سرو میں آب رواں گر بیڑیاں ڈالے

بنا کر مجھ کو سر سے تا قدم اک ضعف کا پتلا
قضا نے دوش پر کیا کیا مرے بار گراں ڈالے

سواد مصر تک جذب محبت ساتھ جو آ سکے
مبادا راہ میں طرح اقامت کارواں ڈالے

تد آزاد بتاں کا ہوا جو دیوانہ
حلقۂ سلسلۂ طوق و رسن کیا جانے

ناتوان مرض عشق کہے کیا دل کی
سانس جو لے نہیں سکتا وہ سخن کیا جانے

کام جب گریہ سے یہ دیدۂ تر لیتا ہے
قاصد اشک ثریا کی خبر لیتا ہے

مانع اہل نظر ہوں نہ کبھی روشندل
خانۂ آئینہ کب منت در لیتا ہے

صاف طینت دستبرد دہر سے محفوظ ہیں
خانۂ آئینہ کو کیا پاسباں درکار ہے

کام عالی ہمتوں کا آپ چلتا ہے رواں
کشتی افلاک کو کیا بادباں درکار ہے

ہر گام پائے سعی میں سو خار توڑیے
سر رشتۂ جستجو کا نہ زنہار توڑیے

دیر و حرم میں اپنے تعین کا فرق ہے — دونوں گھر ایک ہیں جو یہ دیوار توڑیے

نقدِ ہنر کا اپنی نہ کچھ بھی ہوا رواج — تقدیر ہم کو بھولی ہے کیسہ میں ڈال کے

بحرِ ہستی کی جو کی سیر تو مانند حباب — جس کو دیکھا اسے اپنی ہی ہوا داری تھی

تا زیست چار موج جہاں میں حباب وار — لطموں سے حادثات کے ہم جاں بلب رہے

انتخاب از مثنوی

زیبِ سرنامہ نام باری — دی جس نے دلوں کو بیقراری

اشکوں کو جگر کا رنگ بخشا — آہوں کو اثر کا زنگ بخشا

بخشا غمِ عشق نیک و بد کو — پامال جنوں کیا خرد کو

نعت

شایانِ درود بے حد و عد — محمود جہانیاں محمدؐ

وہ بحرِ جلوۂ خدائی — وہ عاشقِ ذاتِ کبریائی

وہ واقفِ سرِ عالمِ غیب — وہ مجمع حسن و عشق لاریب

ہمتا نہیں کوئی اسکا مطلق — جز ذات وصی پاک برحق

شائستہ صد ہزار تسلیم — بایستہ گونہ گونہ تعظیم

علامِ سرائر و خفایا — شاہنشہ، ہادی البرایا

سامی حسب، مراد عالم — نامی لقب، علی اعظم

لرزاں وہ بشکلِ مہر روشن — آیا پئے سیر کوے ویرزن

کوچہ میں بہت پھرا تباہی — مانندِ نسیم صبح گاہی

سوزِ طپشِ دروں نے گھیرا — دریا کی طرف قلق نے پھیرا

آیا لبِ جو بدیدۂ تر — مانندِ سحاب زار و مضطر

ٹھہرا کوئی دم پئے ساحل — لیکن نہ ہوئی کم نہ گرمیٔ دل

اُمڈا غم و درد فوج در فوج — پٹکا کیا سر بصورت موج

بیساختہ غم سے دل بھر آیا — جی سرد ہوا سے سن سنایا

رو رو کے کیا بجان محزوں — ہر جام حباب اس نے پر خوں

اک حور وش آگئی مقابل — خورشید تھا پری شمائل

تھی شعلہ حسن پا سے تا فرق — رشک مہ و مہر غیرت برق

سر تا پا جلوہ، سر بسر ناز — کامل خوبی تمام انداز

ہم جلوۂ شعلۂ سر طور — ہم چشم غزال چشم بد دور

آشوب جہاں خرام مستی — قد سرو چمن طراز ہستی

سیمیں ذقن و کشیدہ ابرو — غنچہ دہن و کمند گیسو

رفتار پیام ناشکیبی — گفتار، فسون دلفریبی

سر رشتہ صبر و ہوش ٹوٹا — آسائش دل کا ساتھ چھوٹا

یہ راز نہاں ہوا ترانہ — یہ درد رواں ہوا ترانہ

اس شیشۂ راز بر گرا سنگ — یہ نغمہ ہوا بلند آہنگ

تھی دل میں بھرے ہزار دریا — قطرہ نہ مگر مژہ سے ٹپکا

باب التقریظ والانتقاد

کمرشل انٹرسٹ

از

جناب مولوی حافظ مجیب اللہ صاحب ندوی رفیق دارالمصنفین

اس کتاب میں ادارۂ ثقافت اسلامیہ کے سابق ریسرچ فیلو مولانا محمد جعفر شاہ صاحب پھلواروی نے یہ ثابت کرنے کی کوشش ہے کہ موجودہ سودی بینکنگ سسٹم اور کمرشل انٹرسٹ جس کا ترجمہ مصنف تجارتی سود کے بجائے تجارتی منافعہ کرتے ہیں، بالکل جائز ہے، اسے ناجائز قرار دینا نہ تو شرعی نقطۂ نظر سے صحیح ہے اور نہ عقلی و معاشی نقطۂ نظر سے، مولانا نے اپنے اس دعوے کے ثبوت میں جو شرعی دلائل دیے ہیں، ان میں ایک یہ ہے کہ قرآن میں جس "ربوا" کی حرمت آئی ہے اس کا اطلاق تجارتی سود اور امداد باہمی انجمنوں کے سودی قرضوں پر نہیں بلکہ صرف صرفی اور مہاجنانہ سودی قرضوں پر ہوتا ہے، کیونکہ عہد نبوی میں اسی طرح کے قرضوں کا رواج تھا، اس لیے حرمت ربوا کا اطلاق صرف اسی مروج ہی صورت پر ہو سکتا ہے، اسی طرح ربوا الفضل کے سلسلہ میں جتنی حدیثیں وارد ہوئی ہیں ان کے بارے میں بھی مولانا نے یہی بات ارشاد فرمائی ہے (ص ۳۰)

شرعی دلائل کے ساتھ مولانا نے کچھ عقلی و معاشی دلیلیں بھی پیش فرمائی ہیں، جن کا حاصل

یہ ہے کہ موجودہ دور میں کوئی ملک اپنے معاشی نظام کو سودی بینکنگ اور کمرشل انٹرسٹ کے بغیر چلا ہی نہیں سکتا، اس لیے جب تک یہ نظام (خود بخود) بدل نہ جائے اس وقت تک اس کو جائز سمجھنا چاہیے، پھر اس کو جائز سمجھنا اور اس کی ترویج کرنا اس لیے بھی ضروری ہے کہ اس سے کم مایہ لوگوں کے لیے کاروباری سہارے کی ایک صورت پیدا ہو جاتی ہے، جو بجائے خود اہم اور شریعت اسلامی کے منشا کے عین مطابق ہے

تجارتی سودی کاروبار کا یہ پہلو بظاہر بڑا روشن معلوم ہوتا ہے کہ اس سے کچھ باصلاحیت کم مایہ اور غریب لوگوں کو ایک گونہ فائدہ پہنچ جاتا ہے، لیکن اس کے اندر جو تاریکیاں پوشیدہ ہیں ان کو بھی نگاہ میں رکھنا ضروری ہے۔

موجودہ جمہوری ملکوں میں اگر تجارتی سودی قرضوں سے ۵-۱۰ فی صدی غریبوں کو مدد مل جاتی ہے تو ۹۰-۹۵ فی صد رقم کا منافعہ ان لوگوں کی جیبوں میں چلا جاتا ہے۔ جو پہلے سے ملک کی ۷۰-۸۰ فی صد دولت اور ذرائع پر قابض ہوتے ہیں، اگر بینکوں کا کام یہ ہے کہ وہ کچھ مستحق لوگوں کو قرض دیتے ہیں تو ان کا کام یہ بھی ہوتا ہے کہ وہ ان ذخیرہ اندوزوں اور سٹہ بازوں کو بھی مدد دیتے ہیں جو بازاروں اور منڈیوں میں روزانہ مدوجزر پیدا کرتے رہتے ہیں جس کا تجربہ خود ہندوستان اور پاکستان میں بھی ہو رہا ہے، اور حکومت اس پر قابو نہیں پا رہی ہے، پھر جن ضرورتوں کے پیش نظر سودی بینکنگ اور کمرشل انٹرسٹ کے جواز کی شکلیں پیدا کرنے کی کوشش کی جا رہی ہے، ان میں بجز انٹرنیشنل تجارتی معاملات کے کوئی بھی ضرورت ایسی نہیں ہے جس میں کوئی بھی اسلامی مملکت سودی کاروبار کے لیے اس قدر مجبور ہو کہ وہ اسلامی اسپرٹ کو باقی رکھتے ہوئے اپنے داخلی معاشی نظام اس کے مطابق نہ بنا سکے، جو ضرورتیں بظاہر عموم بلوی اور جواز ربا کے لیے بالکل ناگزیر معلوم ہوتی ہیں، ان کی گرفت کو یک بیک نہ سہی

مگر بتدریج دور کیا جا سکتا ہے، بشرطیکہ مولانا اس کے لیے بھی کچھ مشورہ عنایت فرماتے، کمرشل انٹرسٹ کے جواز کے سلسلہ میں جو باتیں شرعی نقطۂ نظر سے کہی گئی ہیں ان میں انتہا سے زیادہ مبالغہ اور مغالطہ سے کام لیا گیا ہے،

فرض کیجئے کہ "الربا" کا اطلاق عہد نبوی میں محض صرفی اور حاجتمند انہ قرضوں کے سود پر ہوتا تھا تو اس سے یہ کلیہ کیسے بن گیا کہ اب سود کی جتنی شکلیں آیندہ پیدا ہوں گی وہ اس میں داخل نہ سمجھی جائیں گی، قرآن تو کلیات و اصول ہی بیان کرتا ہے، جزئیات پر اس کا اطلاق یا تو حدیث و آثار کی روشنی میں کیا جاتا ہے، یا پھر ائمۂ مجتہدین کے اجتہاد سے، کیا احتکار (ذخیرہ اندوزی) اور قمار (سٹہ بازی وغیرہ) کی جو نئی نئی صورتیں پیدا ہو گئی ہیں، وہ سب احتکار و قمار میں داخل نہ کی جائینگی، اسی طرح دوسرے محرمات شرعیہ کی نئی نئی صورتوں کو اس لیے محرمات میں داخل نہ کیا جائیگا کہ یہ صورتیں عہد نبوی میں موجود نہیں تھیں جبکہ واقعہ کے لحاظ بھی سے صحیح نہیں ہے کہ صرفی قرض کے علاوہ تجارتی قرضوں کا وہاں رواج تھا ہی نہیں تفصیل کا یہ موقع نہیں،

مولانا نے ربوالفضل اور تجارتی سود کی حرمت والی احادیث پر انتہائی غیرفنی اور مبالغہ آمیز بحث کی ہے، مثلاً "حدیث کل قرض جر منفعۃ" کے بارے میں لکھتے ہیں کہ اس کو شارح بلوغ المرام نے ساقط الاعتبار قرار دیا ہے، اور اگر یہ صحیح بھی ہو تو اس میں نفع کا بطور معاملہ ہونے کا کوئی ذکر نہیں (ص ۱۶)

اگر اس حدیث میں سند و روایت کے اعتبار سے کچھ ضعف ہو بھی تو وہ دو وجہوں سے دور ہو جاتا ہے، ایک تو یہ کہ متعدد صحابہ سے یہ مرفوعاً اور موقوفاً مروی ہے، جس سلسلۂ روایت کو شارح بلوغ المرام نے ساقط قرار دیا ہے وہ بھی بعض موقوف متابعات کی وجہ سے قوی ہو جاتا ہے، پھر امام بیہقی نے اپنی سنن میں

اور امام سیوطی نے الجامع الصغیر میں متعدد طرق سے اسکی مرفوع روایت کی ہے، دوسری یہ کہ صحت و عدم صحت سے قطع نظر، یہ حدیث اسلامی قانون کی ایک مسلمہ دفعہ ہے، جس پر صحابہ، تابعین، ائمۂ اربعہ اور جمہور امت نے باتفاق عمل کیا ہے، اس لیے اس کی کلیت سلسلۂ سند کے ضعف کی وجہ سے بہرحال باطل نہیں ہو سکتی،

مصنف کا یہ کہنا کہ اس میں نفع کا بطور معاملہ ہونے کا ذکر نہیں ہے تو اس کے لیے مصنف کو اپنے قابل اعتماد شارح بلوغ المرام ہی کی یہ تشریح پڑھنی چاہیے،

بان هذا محمول ان المنفعة مشروطة من المقرض او فی حکم المشروطة،	یہ حدیث محمول ہے اس منفعت پر جو قرض دینے والا شرطاً کر کے وصول کرلے، اور اس منفعت پر بھی جس کا ذکر لفظاً تو نہ ہو لیکن حکماً وہ معاملہ مشروط ہی سمجھا جاتا ہے،

امام احمد سے سوال کیا گیا کہ کون سا ربو ہے، جس کے انکار سے کفر لازم آتا ہے تو آپ نے فرمایا تھا، هو الزيادة فی الدين

مولانا نے کمرشل انٹرسٹ کو مضاربت اور بیع سلم کے مماثل قرار دے کر اسلامی قانون کی صورت اور اسپرٹ کو جس طرح مجروح کیا ہے وہ انتہائی افسوس ناک ہے، مضاربت میں محض ایک کی محنت اور دوسرے کا سرمایہ ہونا ہی شرط نہیں ہے بلکہ اس میں یہ منفی شرط بھی ہے کہ نفع فی صد کے بجائے نسبت کے اعتبار سے تقسیم ہو، یعنی یہ طے ہو کر جو منافع ہوگا اس میں دونوں فریق $\frac{1}{2}$ $\frac{1}{3}$ یا $\frac{1}{4}$ کے اعتبار سے لیں گے، پھر

مضاربت میں نقصان کا تعلق سرمایہ دار سے ہوتا ہے، مضارب پر عام حالت میں اسکی ذمہ داری نہیں ہوتی، کیا کمرشل انٹرسٹ میں بھی یہ باتیں پائی جاتی ہیں، کیا اگر کمرشل انٹرسٹ پر لیے ہوئے روپے میں گھاٹا آجائے تو بینکر مقروض کا گھر نیلام نہ کرا لےگا، کیا یہی صورت مضاربت میں بھی ہوتی ہے،

اسی طرح بیع سلم کی صحت کے جو چھ شرطیں فقہانے لگائی ہیں وہ کمرشل انٹرسٹ کو اس سے بالکل جدا کر دیتی ہیں، پھر اس سلسلہ میں یہ بات بھی ملحوظ رکھنی چاہیے کہ اسلامی قانون میں ہم جنس اشیا کے تبادلہ اور خرید و فروخت میں جتنی پابندیاں لگائی گئی ہیں، اتنی غیر جنس کے تبادلہ اور خرید و فروخت میں نہیں لگائی گئی ہیں۔ بیع سلم میں غیر جنس یعنی سکہ اور اشیا کا تبادلہ ہوتا ہے، برخلاف اس کے کمرشل انٹرسٹ میں سکہ ہی منفعت کا سبب بنتا ہے،

اس مختصر تبصرہ میں اس کی خامیوں پر تفصیل سے کچھ کہنے کا موقع نہیں ہے اس لیے محض اشارات پر اکتفا کیا جاتا ہے،

تابعین

علم و عمل اور مذہب و اخلاق میں صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کے سچے جانشین اور ان کے تربیت یافتہ تابعین کرام رضی اللہ عنہم تھے، اور صحابۂ کرام کے بعد ان ہی کی زندگی مسلمانوں کے لیے نمونۂ عمل ہے، اس لیے سیر الصحابہ کی تکمیل کے بعد دار المصنفین نے اس مقدس گروہ کے حالات کا یہ تازہ مرقع مرتب کیا ہے، اس میں ۹۶ اکابر تابعین کے سوانح، ان کے علمی، مذہبی، اخلاقی اور عملی مجاہدات اور کارناموں کی تفصیل ہے،

(مرتبہ شاہ معین الدین احمد ندوی) ۵۷۶ صفحے، قیمت [illegible]؍۵۰ نئے پیسے

منیجر

ادبیات

غزل

از جناب چندر پرکاش جوہر بجنوری

دے کر شعورِ دید مذاقِ نظر کو میں — جلوؤں کو دیکھتا ہوں کبھی جلوہ گر کو میں

پا جاؤں تابِ دید اگر لمحہ بھر کو میں — آئینۂ جمال بنا لوں نظر کو میں

پھر ہے جبینِ شوق کو سجدوں کی آرزو — پھر ڈھونڈنے چلا ہوں ترے سنگِ در کو میں

اللہ رے اقتدارِ حریمِ جمالِ دوست — یہ تاب ہی نہیں کہ اٹھاؤں نظر کو میں

عمرِ رواں کے ساتھ بصد اہتمامِ شوق — طے کر رہا ہوں منزلِ شام و سحر کو میں

رکتا نہیں ہوں منزلِ رفتہ سے کچھ غبار — دامن سے جھاڑ دیتا ہوں گردِ سفر کو میں

تصویرِ دوست چشمِ تصور میں کھینچ کر — تسکین دے رہا ہوں مذاقِ نظر کو میں

منزل مجھے ملے نہ ملے کچھ گلہ نہیں
جوہر نہ ساتھ لوں گا مگر راہبر کو میں

غزل

از جناب رشید کوثر فاروقی

غضب ہے گردشِ لیل و نہار کا عالم — یہ زندگی ہے کہ اک انتظار کا عالم

خیالِ دوست ہے یا کہکشاں کا دامن ہے — وہی پھبن وہی نوریں غبار کا عالم

عروسِ نو کا تبسم حیا میں غلطیدہ
دمِ سحر افقِ زرنگار کا عالم

تری گلی میں صفِ عاشقانِ سجدہ گزار
کبوترانِ حرم کی قطار کا عالم

خرد کو راہ کا غم تھا جنوں کو منزل کا
وہ پیش و پس وہ یمین و یسار کا عالم

وہاں مجھے مرے علم و نظر نے پہنچایا
جہاں ہے جذبۂ بے اختیار کا عالم

شبابِ حسنِ ازل لے رہا ہے انگڑائی
کنارِ صبح میں اف آبشار کا عالم

ندی کے شوخ بلوروں سے کھیلتا ہوا چاند
کسی کے پیرہنِ تار تار کا عالم

کلی کلی کو بغلگیر کر رہی ہے نسیم
روش روش پہ ہر بوس و کنار کا عالم

مچل رہی ہیں سنہری عذار پر زلفیں
خرامِ سایۂ ابرِ بہار کا عالم

شفق طلوع ہوئی ہے غروبِ مہر کے بعد
ترے شہید کے رخ پر نکھار کا عالم

نژادِ نو کو کہاں ہوشِ زندگی کوثر
اسے تو کہیے شکستِ خمار کا عالم

غزل

از جناب شفقت کاظمی تلمیذ حسرت موہانی مرحوم

ہر گھڑی کربِ مسلسل میں کٹی جاتی ہے
زندگی اپنے گناہوں کی سزا پاتی ہے

یاد آؤں کہ نہ آؤں میری قسمت لیکن
ان سے اک رسم و رہِ شوق چلی جاتی ہے

یوں مرے بعد ہے دنیا پہ اداسی طاری
جیسے دنیا مرے حالات کا غم کھاتی ہے

جب بھی آتا ہے تصور ترے احسانوں کا
ایک فریاد مرے منہ سے نکل جاتی ہے

خوش رہو دشتِ تمنا کی ہواؤ کہ مجھے
تم سے بچھڑے ہوئے یاروں کی مہک آتی ہے

زندگی میں کئی ایسے بھی ملے تھے ساتھی
روح اب جن کے تصور سے بھی گھبراتی ہے

غور کرتا ہوں جو شفقت کبھی تنہائی میں
اپنے حالات پہ تا دیر ہنسی آتی ہے

مطبوعات جدیدہ

تشبیہاتِ رومی ۔ از ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم مرحوم، ضخامت ۶۰۶ صفحے، ٹائپ خط نسخ،

قیمت ہے، پتہ: ادارۂ ثقافت اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور۔

مثنوی مولانا روم کو جو مقبولیت حاصل ہے وہ کم کسی کتاب کے حصہ میں آئی ہوگی، ہر زمانہ میں علماء اور صوفیا، دونوں نے اس کے ساتھ اعتنا کیا ہے، اور اپنی سنجیدہ سے سنجیدہ کتابوں میں اس سے استدلال کیا ہے، اقبال کے کلام کا سوز و گداز اور اثر بھی اسی روشن ضمیر پیر رومی کے معنوی فیضان کا نتیجہ ہے، اس کے بارے میں بعض لوگوں نے اگر یہاں تک مبالغہ کیا ہے کہ "ہست قرآن در زبان پہلوی" تو کوئی تعجب کی بات نہیں ہے،

جذب و شوق اور ایمان و یقین سے لبریز ان نغمہائے جاں گداز کی اس سے پہلے بھی بہت سے اہل دل اور ارباب بصیرت اپنے اپنے رنگ میں اردو میں تشریح کر چکے ہیں، ان میں علامہ شبلی رحمۃ اللہ علیہ کی سوانح مولانا روم اور مولانا اشرف علی تھانوی رحمۃ اللہ علیہ کی شرح مثنوی خاص چیز ہے، یہ نئی کتاب فلسفہ و کلام کے مشہور شارح اور فلسفی ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم مرحوم کی آخری کتاب ہے جو ان کی موت کے بعد شائع ہوئی ہے، ڈاکٹر صاحب مرحوم اقبال اور رومی دونوں کے کلام کے رمز شناس اور ان پر اتھارٹی کی حیثیت رکھتے ہیں، اس سے پہلے بھی وہ عارف رومی پر انگریزی اور اردو میں محققانہ کتابیں لکھ چکے ہیں، پیش نظر کتاب میں انھوں نے مولانا روم کی تشبیہات کی بڑی دلکش اور عالمانہ تشریح و تعبیر کی ہے، مولانا روم تشبیہ و تمثیل کے بادشاہ ہیں، مثنوی میں اخلاقی

روحانی، فلسفیانہ اور مابعد الطبیعی مسائل کی وضاحت کے لیے زیادہ تر انھوں نے یہی موثر اور یقین افزا اسلوب اختیار کیا ہے، فاضل مصنف نے اس کتاب میں ان تشبیہات پر بڑی دیدہ ریزی اور جامعیت کے ساتھ بحث کرکے یہ دکھایا ہے کہ مولانا روم اور اپنی عامۃ الورود تشبیہات و تمثیلات کے ذریعہ روح و زندگی، کائنات اور فلسفۂ حیات کے کیسے کیسے پیچیدہ مسئلوں کو آسانی سے سلجھاتے اور ذہن نشین کر دیتے ہیں، مولانا روم کا سوز و اثر میں ڈوبا ہوا کلام اور خلیفہ صاحب جیسے رواشناس اور نکتہ سنج کی زبان سے "ذکر اس پری وش کا اور پھر بیاں اپنا" کا مصداق ہے،

مثنوی میں کل چھ دفتر ہیں اور اس میں ان سب سے تعرض کیا گیا ہے، مرحوم کی نظر اردو، فارسی شاعری کے ساتھ انگریزی ادب پر بھی وسیع اور گہری ہے، اس لیے جا بجا مطالب کی توضیح و تائید میں اس سے بھی مدد لی ہے، مثنوی کی طرح یہ کتاب بھی ایمان افروز اور عشق انگیز ہے اور اس کی اشاعت سے اردو میں ایک مفید اور معیاری کتاب کا اضافہ ہوا ہے جس کے لیے ادارۂ ثقافت اسلامیہ مبارکباد کا مستحق ہے۔

تجربے اور روایت۔ از جناب ڈاکٹر ابو اللیث صدیقی تقطیع خورد، کاغذ، کتابت وطباعت بہتر، ضخامت ۲۱۵ صفحے، قیمت [illegible] پتہ: اردو اکیڈمی، سندھ، کراچی،

لائق مصنف مشہور اور مشاق اہل قلم ہیں، تنقید اور تاریخ ادب ان کا خاص موضوع ہے، اس کتاب میں انھوں نے اردو کی ابتدا سے لیکر اس وقت تک کی شاعری میں روایات و تجربوں کی تاریخ و اہمیت بیان کی ہے، چنانچہ امیر خسرو کے عہد ۱۳۲۵ء سے لیکر ۱۹۳۵ء کی ترقی پسند مصنفین کی تحریک کا اس میں ذکر ہے، اور آخری چند صفحوں میں ۱۹۴۷ء کے پُرآشوب حالات اور ان کے اردو شاعری پر اثر انداز ہونے سے متعلق کچھ تفصیلات ہیں، شروع میں اردو کی نشو و نما میں مذہب، اخلاق کا حصہ، اس کی ہمہ گیری اور تجربہ و روایت کی اہمیت وغیرہ پر بحث ہے،

کتاب گو ہر لحاظ سے جامع اور مفصل تو نہیں ہے، پھر بھی اس سے ان لوگوں کے مزعومات پر اچھی خاصی ضرب پڑتی ہے، جو اردو شاعری کو گل و بلبل کا افسانہ قرار دیتے ہیں، یا اس کا رشتہ ماضی سے کاٹ کر ایک نئی نامانوس زبان کی تخلیق کرنا چاہتے ہیں، مصنف نے بالکل صحیح لکھا ہے کہ "آج کوئی شخص یہ چاہے کہ اپنے لیے ایک اپنی الگ زبان کی تخلیق کرے، جن کا ماضی سے کوئی رشتہ نہ ہو تو شاید مدت العمر وہ خود ہی اپنا مخاطب اور ہم کلام رہے گا۔ اسی طرح شاعرانہ افکار، اسالیب بیان، تشبیہات اور استعارات کے گہرہائے نایاب ایسے ورثہ کی حیثیت رکھتے ہیں جن کے بغیر آج شاعری کی محفل بالکل اجاڑ، سنسان اور ویران رہ جائے"، مصنف نے اردو شاعری کے عہد زریں کا ہیرو عام روش کے مطابق میر و مرزا کو قرار دیا ہے، میر کی حد تک تو یہ بات صحیح ہے، لیکن اگر یہ عہد عہد زریں غزل گوئی کی وجہ سے قرار پایا ہے تو میر کے مقابل میں خواجہ میر درد کے بجائے سودا کا نام لینا صنف غزل پر بڑا ظلم ہے، بعض اور چھوٹی چھوٹی فروگذاشتوں کے باوجود کتاب مفید اور اردو تنقید اور تاریخ ادب پر کام کرنے والوں کے مطالعہ کے لائق ہے۔

گنج معانی۔ از جناب تلوک چند محروم، تقطیع خورد، کتابت، طباعت عمدہ، ضخامت ۵۴۹ صفحات، قیمت [illegible]۔ پتہ: دہلی کتاب گھر، نیا محلہ، پل بنگش دہلی۔

جناب تلوک چند اس دور کے مسلم اساتذہ میں ہیں، اور ان کو مختلف اصناف سخن پر یکساں قدرت ہے، اردو کے ساتھ فارسی شاعری کا بھی مذاق رکھتے ہیں، رباعیات محروم پر چند مہینے پہلے معارف میں تبصرہ ہو چکا ہے، "گنج معانی" ان کا دوسرا مجموعۂ کلام ہے، اس کا پہلا اڈیشن عرصہ ہوا شائع ہو کر مقبول ہو چکا ہے، یہ دوسرا اڈیشن ہے،

محروم کے کلام میں بڑی رنگا رنگی اور تنوع ہے، اس سے ان کی صلح پسندی اور محبت نواز طبیعت اور غمگسار دل کی بھی عکاسی ہوتی ہے اور پاکیزہ ذوق اور سنجیدہ فکر و نظر کی ترجمانی بھی،

جناب محروم کا دل بادۂ حقیقت کا بھی لذت شناس ہے، حمد و نعت کی نظمیں اس کا بین ثبوت ہیں، عاشقانہ نظمیں اور غزلیں ان کی شاعری کے ابتدائی دور کی یادگار ہیں، آخر میں خندپارے کے عنوان سے چند فارسی غزلیں، قطعات اور رباعیات ہیں، طبعزاد نظموں کے علاوہ انگریزی اور فارسی کے دلچسپ اور سبق آموز اشعار کو اردو شاعری کا جامہ اس خوبی سے پہنایا ہے کہ اصل کا دھوکہ ہوتا ہے، خیالات کی بلندی و پاکیزگی کے ساتھ الفاظ کا حسن، بندش کی چستی اور زبان و بیان کی دل آویزی کلامِ محروم کی نمایاں خصوصیت ہے، اور اس لحاظ سے یہ مجموعہ واقعی اسم بامسمّی اور اصحاب ذوق کے مطالعہ کے لائق ہے۔

غمِ ہستی ۔ از جناب شاعر بجنوری تقطیع خورد، کاغذ، کتابت و طباعت بہتر، صفحات ۱۶۰ مجلد مع رنگین گرد پوش، قیمت ہے ۱۲/ ناشر عبدالستار انصاری، نوری اکیڈیمی، الہ آباد۔

یہ چند خطوط پر مشتمل ایک اصلاحی ناول ہے، لائق مصنف کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ آزاد ہندوستان کی تعمیر و ترقی کے لیے ایسے لوگوں کی ضرورت ہے جو ذہنی اور اخلاقی اعتبار سے بہت بلند ہوں لیکن موجودہ تعلیم و تہذیب اور اس کے غلط اور ناقص طریقے مشرق کی قابل قدر روایات اور اخلاق کو ختم اور اخلاقی و روحانی حیثیت سے ملک کو پست اور دیوالیہ بنا رہے ہیں، اس لیے انھوں نے اس میں تہذیب و شرافت کی پامالی کا دردانگیز اور عبرت خیز نقشہ پیش کیا ہے، اور عفیف اور پاکدامن لڑکے اور لڑکی کا کردار بھی دکھایا ہے، ناول اپنے مقصد کے لحاظ سے کامیاب اور کالجوں اور یونیورسٹیوں کے طلبہ اور طالبات کے لیے خصوصیت کے ساتھ پڑھنے کے لائق ہے،

"م ح"

جلد ۸۵ ماہ ذی الحجہ ۱۳۷۹ھ مطابق ماہ جون ۱۹۶۰ء عدد ۶

مضامین